१ ५६व श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

सम्पादक-समिति

डा० डी० एस० कोठारी
डा० वासुदेव शरण अप्रवाल
डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी
पण्डित बनारसीदास चतुर्वेदी
श्री सेठ गोविन्द दास
श्री जैनेन्द्र कुमार
पण्डित दलसुख मालवणिया
डा० राजकुमार जैन
श्री ग्रक्षयकुमार जैन
प्रो० वाब्राम गुन्त

प्रकाशक

गुरुदेव स्मृति-ग्रन्थ-सिमिति

```
ग्रन्थ
गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ
सम्पादक
विजय मुनि शास्त्री, साहित्यरत्न
डा० हरिशकर शर्मा कविरत्न
प्रकाशक
गुरुदेव स्मृति-प्रन्थ-प्रकाशक-सिमिति, जैन भवन, लोहामडी, आगरा
सन्
१६६४, २६ मई, विकम सवत् २०२१ वैगाख पूर्णिमा
प्रथम प्रवेश
५०० प्रतियाँ
मूल्प
१४)
सुद्रक
```

एजुकेशनल प्रेस, आगरा

निर्देशक

उपाध्याय कविरत्न श्री ग्रमरचन्द्रजी महाराज

प्रधान सम्पादक

डा० हरिशंकर शम्मी कविरत्न विजय मुनि शास्त्री, साहित्यरत्न

संयोजक

*

सेठ कल्याणदास जैन (नगर प्रमुख, आगरा)

सदस्य

*

श्री रामगोपाल जैन श्री सरोजकुमार जैन श्री ओमप्रकाश जैन श्री जगदीशप्रसाद जैन

निर्देशक-प्रवचन

युग-पुरुष वह होता है, जो अपने युग को जीवन का नया सदेश सुनाता है। उनके विचार मे युग का विचार मुखर होता है, उनकी वाणी मे युग बोलता है, और उसकी क्रिया-शिक्त से युग को नयी चेतना, नयी स्फूर्ति और नयी प्रेरणा मिलती है। वह अपने युग की जन-चेतना का साधिकार प्रतिनिधित्व करता है। वह अपने युग की जनता को सही दिशा की ओर प्रयाण करने की प्रेरणा ही नहीं देता, राह मूले राही को आगाह भी करता है, कि तेरा रास्ता वह नहीं है, जिस पर तू ऑखे बन्द करके चला जा रहा है, यह रास्ता तुभे तेरी मिजल पर न ले जा कर इधर उधर भटका देगा। जरा सँभल और विवेक के विमल आलोक मे अपने गन्तव्य पथ का निश्चय कर ले। यह क्या बात है कि आज इधर चल पडा और कल उधर मुद पडा। इस प्रकार भटकने से क्या कभी तू अपनी मिजल पर पहुँचने की आशा रखता है ? ना भाई। अपनी इस मूल भरी आदत को छोड दे। सही राह पर और सही दिशा मे चलने का ही नही, आगे बढने का अपने दिल और दिमाग से मजबूत इरादा करले। देख, यदि तू अपने मन की दुविधा को दूर न कर सके, तो आ, मेरे कदमो पर अपने कदम घरता आ। तू अपना मन, अपनर कर अपनी काया मुक्ते अपित कर दे, 'मामेक शरणं ग्रज।' फिर तुमे कोई खतरा नही।

युग-पुरुष गुरुदेव ने अपने युग की भोली जनता को इस प्रकार श्रद्धा, भिक्त और अपंणा का पाठ पढ़ाया था। बिना श्रद्धा और भिक्त के जीवन सत्य, सुन्दर और शिव नहीं बन सकता। बाल की खाल निकालने वाले तकंशील तार्किक लोग कभी कुछ पा नहीं सकते। प्याज का छिलका उतार कर अन्दर से कुछ पाने की आशा रखने वालों के हाथ में आखिर शून्य-बिन्दु ही शेष रहता है। गुरु के वचनों पर आस्था, श्रद्धा और भिक्त रखने वालों के हाथ में ही जीवन का दिव्य अमृत फल रहता है। गुरुदेव स्वय अमृत-भोजी थे। अतः उन्होंने अपने भक्तों को भी उन्मुक्त माव से अमृत दान किया था। वह अमृत था, जिसे उस युग-पुरुप ने अपने युग की जन-चेतना को खुलकर बाटा—सच्ची श्रद्धा, सच्चा ज्ञान और सच्चा आचार।

वह युग-पुरुष आज नही रहा, परन्तु उसका दिव्य उपदेश आज भी अमर है और युग-युग तक अमर रहेगा। जो अमृत-भोजी है, क्या वह कभी मरा है, कभी मर सकता है। मैं तो यह विश्वास करता हूँ कि वह युग पुरुष आज से सौ-साल पहले भी था, आज भी है और अनन्त भविष्य मे भी रहेगा। क्योंकि जो अमर है, वह कभी मर नहीं सकता। मैं उस अमृत-योगी दिव्य-पुरुष के चरणों मे, उस अमर-पुरुष के अमर-दिव्यगुणों मे, अपनी अमर आस्था अपित करता हूँ—मन से, वचन से, और तन से उस युग-पुरुष के दिव्यगुणों को नमस्कार।

एक बात और, जो कहते-कहते शेप रह गई है, और वह है—"गुरुदेव श्री रत्नमुनि-स्मृति ग्रन्थ की। उस ग्रुग-पुरुप की पुण्यशताब्दी मनाने का विचार उठा, लम्बी चर्चा चली—इतनी लम्बी कि आगरा से कानपुर होकर कलकत्ता पहुँची, जैन-सस्कृति की अमर नगरी राजगृही के गिरि गह्नरों में गूँजी और फिर मेरे साथ ही आगरा लौट आई। अब की बार योजना बनी और कार्य प्रारम्भ हो गया। विघ्न वाघाएँ आती रही, और साथ में मिटती रही।" स्मृति-ग्रन्थ" के प्रकाशन का रास्ता लम्बा और विकट तथा साथ ही अति श्रम-साध्य था। मेरा स्वास्थ्य साथ नही देता था, फिर समाज के मिलन-सम्मेलन का चक्र भी तेजी से घूम रहा था। यह सब कुछ होने पर भी गुरुदेव की दिब्य-शक्ति का ही यह प्रभाव था, कि कार्य पूरा हो गया।

दिशा-निर्देश मेरा होने पर भी इस महान् कार्य मे प्रारम्भ से अन्त तक विजयमुनि जी ने निष्ठा के साथ जो श्रम किया है, उसे भुलाया नहीं जा सकता। मेरी अनुपस्थित मे भी इस कार्य को उन्होंने निरन्तर प्रगति पर रखा है। अत इस कार्य की पूर्ति मे विजयमुनि जी का श्रम विशेष उल्लेखनीय रहा है। साथ ही जिन महानुभाव लेखकों ने अपने महत्वपूर्ण लेख भेजकर मेरी भावना का आदर किया है, उनके प्रति भी मैं अपनी कृतज्ञता अभिव्यक्त करता हूँ, और उनके सहयोग का आदर करता हूँ।

—उपाच्याय ग्रमर मुनि



सम्पादक-संकथन



इस विराट और विशाल विश्व में कौन किस का सस्मरण करता है। काल के महासिन्धु में मनुष्य के जीवन-विन्दु का मूल्य भी क्या है? अनुदिन ससार में हजारों, लाखों और करोड़ों मनुष्य जन्म धारण करते हैं और गरते रहते हैं। इनमें से कितनों को हम याद रख पाते हैं? अनन्त काल के अनन्त जीवन-विन्दुओं को याद रखना तो किसी प्रकार भी सम्भवित नहीं है। अपने वर्तमान जीवन के प्रिय स्नेही साथियों को भी हम दो-चार साल में विस्मृति के गहन गर्त में डाल देते हैं। जिन माता-पिताओं की सुखद गोद में मनुष्य ने किलकारिया भरी, उन्हें भी वह भूल बैठता है। पित-पत्नी की सुख-दुख की कहानी, कहानी बनकर निःशेष हो जाती है। जिन प्यारे नन्ने-मुन्नों को मनुष्य ने अपने प्यार की दुलार में पाला-पोषा, उनके दाषण वियोग की कचोट को भी जीवन-यात्रा की कुछ दूरी के बाद मनुष्य भूल जाता है। मतलब, मनुष्य अपनों को और स्वय अपने आपको रात-दिन भूलता ही चला आया है।

फिर भी क्या कारण है, कि कुछ महापुरुप इन्सान के दिल और दिमाग पर इतनी गहनता और घनता के साथ अकित हो जाते है कि उन्हें भूलाना ही सम्भव नहीं रह पाता। ज्यो-ज्यों इन्सान उन्हें भूलने की चेष्टा करता है, त्यो-त्यों वे और भी अधिक उभर-उभर कर उसकी चेतना पर छा जाते हैं। अपने स्वभाव के कारण मनुष्य उन्हें भी भूलना तो चाहता है, किन्तु फिर भी भूल नहीं पाता। दर्शन-शास्त्र की भाषा में इस तथ्य को महापुरुपों के जीवन का अनुभाव, प्रभाव और जादू ही कहना चाहिए।

गुरुदेव के पावन और पिवन जीवन का अनुभाव और प्रभाव भी कुछ ऐसा ही अद्भुत था, कि आज पूरे सौ-सालों के बाद भी जन-चेतना उन्हें अपनी स्मृति पर से उतार नहीं सकी। उन्होंने समाज पर जो अनन्त उपकार किए थे, उन्हीं का यह प्रतिफल है, कि आज भी समाज की चेतना उन्हें विस्मृत नहीं कर सकी। और अनन्त भविष्य में भी उनके उपकारों को विस्मृत नहीं किया जा सकेगा? उनकी पुण्य शताब्दी मनाकर, उनकी स्मृति में स्मृति-ग्रन्थ निकाल कर हम उन पर किसी प्रकार का उपकार नहीं करते बिल्क हम स्वय उपकृत होते हैं। जो कुछ हमने उनसे पाया है, उसका अनन्तवा भाग भी लौटाने की हममें क्षमता नहीं है। भुक्ति से पराड्मुख करके उन्होंने हमें मुक्ति के उन्मुख किया, यहीं उनके जीवन का हमारे दिल और दिमागों पर अनुभाव, प्रभाव, चमत्कार और जादू है, जो उन्हें हमारी चेतना-स्मृति पर से विस्मृत और विलुप्त नहीं होने देता है। धन देने वाले माता-पिता से, स्नेह देने वाले भाई-चहनों से और प्रणय देने वाले पित-पित्नयों से शास्त्रकारों ने अनन्त गुण अधिक उपकार उस गौरवमय गुरु का स्वीकार किया है, जिसने भव-चक्र के विभाव-भावों से विमुक्त करने की ज्ञान-कला का

वोध-पाठ दिया था। यही कारण है कि भारतीय सस्कृति में सबको भूला कर भी गुरु को भूलने की भूल नहीं की जाती।

जिस गुरु ने हम सव को विमल विवेक और विचार दिया, जिसने पवित्र आचार और व्यवहार दिया तथा जिसने अडिंग और अडोल आस्था एव निष्ठा दी, उसी गौरवमय गुरु गुरुदेव श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज की इम पुष्यवती गती के शुभ अवसर पर हम अपने मन के कण-कण से श्रद्धा-सुमन समिपत करते हैं। महान् भाग्यकालो हे, हम कि हमे इस शुभ अवसर पर "स्मृति-ग्रन्थ" के सम्पादन और सकलन का सौभाग्य मिला।

जितनी और जैसी गुरुदेव के जीवन पर सामग्री अपेक्षित थी, वैसी उपलब्ध नहीं हो सकी। प्रयत्न वाल रखना है। गुरुदेव के जीवन पर खोज अनुसन्धान और अन्वेपण चालू रखना है। आगरा के श्रावक प्रभुदयाल जी के प्राचीन मण्डार में से जो सामग्री उपलब्ध हो सकी है, उसका उपयोग किया गया है। प्रज्यपाद मन्त्री श्री पृथ्वीचन्द्र जो महाराज से जो सामग्री मिली, उसे कभी मुलाया नहीं जा सकता है। आगरा के वयोवृद्ध और ज्ञान-वृद्ध श्रावक श्री वावूराम जी शास्त्री से सम्प्रदाय की बहुत-सी प्राचीन वाते जानने को मिली है। स्मृति-ग्रन्थ के निर्देशक पूज्य गुरुदेव उपाध्याय श्री जी महाराज ने तो हमारे मार्ग को कदम-कदम पर सरल और सीधा वनाया है। आपकी महती कृपा का ही यह फल है, कि 'स्मृति-ग्रन्थ' इतना सुन्दर वन सका। ग्रन्थ-प्रकाशन समिति के सयोजक सेठ कल्याणदास जी जैन और वर्तमान मे आगरा के नगर प्रमुख ने वडी उदारता के साय अपना पूरा सहयोग दिया है। श्री सोनाराम जैन के सहयोग को भी विस्मृत नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त स्मृति-ग्रन्थ के प्रुफ्त सशोधन में श्री शैलेन्द्र कुमार जैन, एम० कॉम ने, सुमतकुमार जैन, वी० एस सी ने, प्रभातकुमार जैन बी० एस सी। ने और विजय कुमार जी ने जो सहयोग दिया है, उसे मुलाया नहीं जा सकता।

प्रस्तुत स्मृति-ग्रन्थ की सम्पादक समिति के समस्त सदस्यों को हम धन्यवाद देते हैं, जिनका सुन्दर सहयोग हमें मिला। विशेषत आगरा कालेज के सस्कृत-विभाग के अध्यक्ष थी डा॰ राजकुमार जी जैन एम॰ ए॰ साहित्याचार्य से भी इस स्मृति-ग्रन्थ में पर्याप्त सहयोग मिला है। स्मृति ग्रन्थ के उन महान् लेखकों के प्रति भी हम अपनी कृतज्ञता अभिव्यक्त करते हैं, जिन्होंने अपने व्यस्त जीवन में से समय निकानकर अपने सुन्दर लेख और श्रद्धाञ्जिल भेज कर ग्रन्थ को समृद्ध और सुक्शेभित बनाया है।

अनेक महानुभाव लेखको के लेखों को हम स्थानाभाव के कारण प्रकाशित नहीं कर सके हैं। कुछ लेखकों के लेख बहुत विलम्ब में आए, तब तक ग्रन्थ का अधिकाल माग छप चुका था। अन जिन महानुभावों के लेख छपने से रह गए हैं उनसे हम क्षमा-याचना करते हैं।

डा० हरिशकर शर्मा कविरत्न

विजय मृति शास्त्री, साहित्यरत्न

संयोजक-संयोजन



किसी महापुरुष के दिव्य गुणो का स्मरण और कीर्तन करना किसी महान् भाग्यशाली को ही प्राप्त होता है। वास्तव मे महापुरुष के गुणो का चिन्तन, जीवन के विकास और उत्थान का साधन होता है। दिव्य-पुरुपो के ध्यान से और चिन्तन से ध्याता का जीवन भी दिव्य बन जाता है। दिव्य पुरुषो के स्वरूप के ध्यान से, नाम के जप से और आचरण के अनुसरण से महान् लाम प्राप्त होता है।

गुरुदेव श्रद्धेय श्री रत्नचन्द्र जी महाराज अपने युग के सुप्रसिद्ध विद्वान, मधुर प्रवक्ता, परम तपस्वी और प्रखर योगी थे। उनकी योग-साधना के चमत्कार जन-चेतना की स्मृति पर आज भी सौ-साल के बाद भी अकित है और उनकी दिव्यता का प्रभाव, उस युग की जन चेतना पर इतना गहरा और व्यापक पडा था, युगो के युग बीत जाने पर भी लोग उन्हें भूले नहीं है, और भविष्य में भी नहीं भूलेंगे। उनका त्याग, उनका सयम, उनका वैराग्य और उनकी आराधना-साधना महान् थी। उस दिव्य पुरुष और युग-पुरुष के पावन चरणों में, इस पुण्य श्रताब्दी के अवसर पर, मैं हार्दिक भावना के साथ श्रद्धाञ्जलि अपित करता हूँ।

श्रद्धेय गुरुदेव का आगरा पर विशेष अनुग्रह था। आगरा वाले कभी उनके उपकारों को भूल नहीं सकते। यहाँ के जन-जन के मन-मन के कण-कण में गुरुदेव की दिव्य छवि अकित है। आध्यात्मिक दृष्टि से उनकी शिक्षा और उनके उपदेश ही उनकी पृण्य-स्मृति है। फिर भी भौतिक दृष्टि से भी आगरा में अनेक सस्थाएँ और स्मृति चिन्ह उनकी पावन-स्मृति में बने हैं। जैसे गुरुदेव की समाधि, लोहामडी में मजूमल के बगीचे में गुरुदेव के चरण-चिन्ह, सेठ के बाग में गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज के चरण-चिन्ह और एक छोटा-सा समाधि भवन बना हुआ है। शिक्षा के क्षेत्र में श्री रत्न मुनि जैन इन्टर कालेज, श्री रत्नमुनि जैन गर्ल्स इन्टर कालेज, श्री रत्नमुनि जैन बाल-शाला और श्री वीर पुस्तकालय प्रसिद्ध है। आगरा नगर महापालिका ने 'श्री रत्नमुनि मार्ग' का उद्घाटन करके गुरुदेव के प्रति अपनी श्रद्धा अभिज्यक्त की है।

गुरुदेव की पुण्य-शताब्दी मनाने की और एक 'स्मृति-ग्रन्थ' प्रकाशित करने की बात, जब मेरे सामने आई, तब मुभे बढी प्रसन्नता का अनुभव हुआ। पूज्य गुरुदेव उपाध्याय अमर मुनि जी महाराज के आदेश से तथा समाज के वयोवृद्ध लोगो की प्रेरणा से और साथियो के कहने से मैंने 'स्मृति-ग्रन्थ' के प्रकाशन का कार्य अपने हाथ मे ले लिया। मुभे परम प्रसन्नता है, कि वह कार्य अब बढी सुन्दरता के साथ परिपूर्ण हो चुका है।

उस दिव्य-पुरुष के प्रभाव से, उपाच्याय श्री जी महाराज की कृपा से और श्री विजय मृिन जी महाराज के श्रम से और लगन से एक बहुत वडा कार्य सम्पन्न हो गया है, जिसकी पूर्ति की इतनी श्री श्रता से आशा नहीं की जा सकती थी। अत श्री विजयमुनि जी के हम बहुत आभारी हे। अन्य जिन-जिन महानुभावों ने इस कार्य में हमारा सहयोग किया है, उन्हें हम वन्यवाद देते है।

"स्मृति-प्रत्य" के प्रकाशन और मुद्रण में एजुकेशनल प्रेस के मालिक वावू श्री जगदीश प्रसाद जी अग्रवाल और प्रेस मैंनेजर श्री सत्यनारायण अग्रवाल को हम धन्यवाद देते हैं, जिनके श्रम से यह ग्रन्थ सुन्दर वन सका है। ग्रन्थ का अँग्रेजी विभाग प्रेम प्रेस में छपा है। अत प्रेम प्रेस वालों का भी हम धन्यवाद करते हैं।

"स्मृति-प्रन्य" की सम्पादक-सिमिति, सयोजक-सिमिति और लेखक महानुभावो का भी मैं धन्यवाद करता हूं, जिन्होंने अपने सुन्दर लेख भेजकर हमें सहयोग दिया है।

जैन भवन लोहामण्डी, आगरा

कल्याणदास जैन स्मृति-ग्रन्थ-सयोजक



भागरा के वर्तमान नगर-प्रमुख व गुरुदेव श्री रतनमुनि स्गृति-ग्रन्थ के संयोजक सेंठ प्रस्थाथादासभी धैन

विषय-रेखा

: 8 :

जीवन ग्रीर श्रद्धाञ्जलि

उपाघ्याय श्री अमर मुनि जी महाराज	पूर्व इतिवृत्त	8
विजय मुनि जी शास्त्री साहित्यरत्न	नागौरी लोकागच्छ	रद
विजय मुनि जी ज्ञास्त्री साहित्यरत्न	जीवन एक परिचय	<i>e\$</i>
विभिन्न महानुभाव	শ্বৱাহ্দালি	ЯХ

: ?:

ग्रागम ग्रीर व्याख्या-साहित्य

मुनि समदर्शी जी प्रभाकर	आगम साहित्य एक परिचय	8	
विजय मुनि शास्त्री साहित्यरत्न पण्डित वेचर दास जी दोशी	व्यास्या-साहित्य एक परिज्ञीलन जैन अंग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द	χą	****
नान्द्रा चल स्था मा समा	और प्रसग	64	

: ३ :

धर्म और दर्शन

उपाघ्याय अमर मुनि जी	जैन-दर्शन मे सप्त भगीवाद	१२०
श्री उदयचन्द्र जैन एम॰ ए॰	जैन-बौद्ध दर्शन एक तुलना	१३६
पण्डित सुखलाल जी सबबी	ब्रह्म और मम	१४७
आचार्यं श्री तुलसी जी	यज्ञ और अहिंमक परम्पराएँ	१५१
मुनि श्री नथमल जी	भारतीय सस्कृति मे बुद्ध और महावीर	१४७
श्री हीराकुमारी सांस्य-वेदान्त तीर्थ	जैन-दर्शन एक चिन्तन	१६४
श्री निर्मला श्री जी एम० ए०	अभाव प्रमाण-मीमामा	१५०
श्री चन्द्र शकर शुक्ल	स्याद्वाद की सर्वप्रियता	१७=
पण्डित महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य	' जैन-दर्शन का इतिहास और विकास	१८३
पण्डित चैन नुखदासजी न्यायतीर्य	निक्षेप सिद्धान्त : मजा गय्दो के	= 39
	विविध अर्थ	

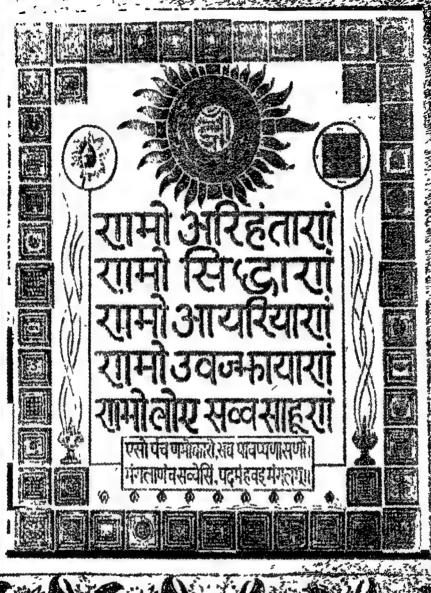
	ζ ο	
डा॰ सुरेन्द्र बार लिंगे	यथार्थवाद और भारतीय दर्शन	338
मुनि सुशील कुमार जी शास्त्री	कुण्डलिनी-योग का महत्त्व	२०६ ठ
श्री काका कालेलकर	अहिंसा का वैज्ञानिक प्रस्थान	२१०
मुनि श्री मल्ल जी	भारतीय सस्कृति मे अहिंसा	२१४
श्री प्रकाश दुवे एम॰ ए॰	कर्म और अनीश्वर-वाद	२१८
श्री सुरेश मुनि जी शास्त्री	अहिंसा का मूल आधार समत्व योग	२२₹
्रमृति श्री महेन्द्र कुमार जी बी॰ एस-सी॰	भौतिकवाद और जैनदर्शन	२२८
मनोहर मुनि जी शास्त्री	जीवन मे अनेकान्त	२३३
गणेश मुनि जी साहित्यरत्न	अहिंसा और विज्ञान	२३७
सती श्री पुष्पवती जी साहित्यरत्न	जैन दर्शन की अपूर्व देन	580
	: x :	
सनार	त्र ग्रीर संस्कृति	
डा० वासुदेव दारण अग्रवाल	सस्कृति का स्वरूप	२४६
बा॰ गुलाबचन्द चौघरी एम॰ ए॰	मगघ और जैन-सस्कृति	२५०
विनेश नन्दिनी डालिमया	समाज के विकास मे नारी की देन	२५७
आचार्य वर्मेन्द्रनाय	हिन्दू समाज मे जाति भेद	२६१
मुनि श्री सन्तबाल जी	स्थानकवासी जैन परम्परा	२६=
मुनि श्री नेमिचन्द्र जी	जनतन्त्र मे धर्म सस्थाएँ	२७७
गोकुलचन्द जी एम० ए०	जैन सस्कृति और विवाह	२८३
देवेन्द्र मुनि जी शास्त्री	भारतीय सस्कृति मे सगीत कला	२६३
	. x :	
साहि	इत्य श्रीर कला	
डा॰ श्री हजारीप्रसाद द्विवेदी	हिन्दी का भक्ति-साहित्य	₹००
श्री जैनेन्द्रकुमार जी	सत्य शिव सुन्दर	३०६
डा० रामानन्द तिवारी	काव्य और संगीत	382
डा० नरेन्द्र मानावत	पूज्य रत्नचन्द जी की काव्य साधना	३१७
डा० देवेन्द्रकुमार एम० ए०	अपभ्रंश कथा-काव्य	३२८
डा॰ कस्तूर चन्द कासलीवाल एम॰ ए॰	रासा-साहित्य के विकास मे	
_6 6	जैन विद्वानी का योगदान	3 🕫 🗲
मुनि श्री वृद्ध मल्ल जी	मस्कृत भाषा का जैन-साहित्य	385
श्रीपतराम गौड एम० ए०	प्राचीन बायुर्वेद-कला	३४४

् : ६ :

इतिहास ग्रौर पुरातत्त्व

मुनि भी नगराज जी	महावीर और बुद्ध पूर्व-भवो मे	३६०
पण्डित दलसुख मालवणिया	लोकाशाह और उनकी विचार-धारा	३६५
डा० बज गोपाल तिवारी	क्या देव जैनीज जैन थे	३५४
श्री भँवरलाल नाहटा	रामायण सम्बन्धी एक	
	अज्ञात जैन-रचना सीता-चरित	३८६
थी अगरचन्द जो नाहटा	प्राकृत-भाषा का एक मात्र	
	आलकारिक ग्रन्थ अलकार दर्पण	838
डा॰ कामता प्रसाद जैन	विदेशी सस्कृतियो मे अहिसा	335
भी बलदेव उपाध्याय एम० ए०	भगवान महावीर	
	वैशाली की दिव्य विभूति	४२०
मुनि नन्दीषेण विजय	उपाच्याय श्री यशोविजय	
	जी की जीवन-दृष्टि	४२६
विजय मुनि साहित्यरत्न	आचार्य हेमचन्द्र और	
	सम्राट् कुमारपाल	४३१







प्राथित के हिंदी जिल्ला जिल्ला के अधिक स्टब्स्ट्रिक्ट

教をはることがいいい

त्य नव क्षण प्राप्त के श्रेष्ट के स्वार्थ के ति विश्व कि स्वार्थ के स्वार्थ

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

भगवान ऋपभदेव के भरत, बाहुबसी आदि सौ पुत्र थे तथा ब्राह्मी एव सुन्दरी नामक दो कन्याएँ थी। बडे पुत्र भरत, भारत के प्रथम चक्रवर्ती हुए और उन्हीं के नाम से भागवतकार की दृष्टि से हुमारे देश का नाम भारतवर्ष प्रसिद्ध हुआ। १

भगवान् ऋषभदेव का महत्व केवल जैन-परपरा में ही नहीं, वैदिक-परपरा में भी उनको विष्णु का अवतार मान कर पूजा की गई है। भागवत के पचम स्कन्क में उनकी एक बहुत सुन्दर जीवन-रेखा अकित है। कूमं, मार्कण्डेय, जीन आदि पुराणों में भी उनकी जीवन-गाथा के कुछ महत्वपूणें अवा उप-लब्ध हैं। वैदिक विद्वान् प्रो० विरुपाक्ष एम० ए०, वेदतीयं और आचार्य विनोवाभावे आदि बहुभूत मनीपी ऋग्वेद आदि में भी ऋषभदेव की बन्दना के स्वर सुनते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि भगवान् ऋषभदेव मारत की अति प्राचीन प्रागैतिहासिक काल से चली आने वाली अमण और ब्राह्मण दोनों ही सास्कृतिक परम्पराओं में आदि महापुरुष के रूप में मान्य हैं।

सामाजिक कान्ति के परचात् भगवान् ऋषभदेव ने धर्म-कान्ति का पथ प्रशस्त किया। जैन धर्म के अनुसार भारत की सबं प्रथम नगरी विनीता (अयोध्या) का विद्याल साम्राज्य त्यागकर ऋषभदेव मुनि वन गए, उप्र तपरचरण किया, वनों मे ध्यान-साधना की, आत्म-क्शेन की भूमिका पर आरढ होते हुए, केवल ज्ञान प्राप्त किया। अनन्तर भारतवर्ष को भोग से योग की ओर उन्मुख करने के लिए धर्म प्रचार किया और अन्त मे अव्हापद पर्वत पर निर्वाण को प्राप्त हुए।

स्ररिष्ट नेमि स्रोर पार्वनाथ

भगवान् ऋषभदेव के पश्चात् अजितनाथ से लेकर पार्श्वनाथ पर्यन्त बाईस तीर्थकर हुए। अहंन्त अरिष्ट नेमि २२ में, और पार्श्वनाथ २३ में तीर्थंकर थे। अरिष्ट नेमि यदुकुल में से थे। कृष्ण के पिता वसुदेव और अरिष्टनेमि के पिता समुद्रविजय दोनो सहोदर—संगे भाई थे। मासार्थ मारे जाने वाले प्राणियों की रक्षा के लिए उन्होंने उपसेन नरेश की सुपुत्री राजीमती के साथ विवाह करने से इन्कार कर दिया। यह त्याय कर मृति वन यए, केवल ज्ञान प्राप्त कर अन्त में रैवताचल (सीराष्ट्र का गिरनार पर्वत) पर मुक्त हुए। आपके द्वारा जन-जीवन में आहार-शुद्धि का बान्दोलन काफी प्रगतिशील हुआ। मासाहार के विरोध में आपका करणा-सन्देश जैन इतिहास में उल्लेखनीय स्थान रखता है। अरिष्टनेमि का वर्णन कल्प-सूत्र, अन्तकृद्दशा आदि जैन-सूत्रों और वैदिक महाभारत आदि में है। वेदों के कुछ मन्त्रों में भी आपके नाम का सकेत है।

[े] येषा खलु महायोगी भरतो ज्येष्ठ श्रेष्ठ-गुण बासीव् येतेन वर्गं भारतिमिति व्यपिदशन्ति ।

⁻भागवत ५, ४, ६

व वनपर्व १८४,८ और शान्तिपर्व २८८, ५-४६

[&]quot; ऋग्वेद १०, ६३, १३

मगवान् पार्श्वनाथ वाराणसी के राजकुमार थे। पिता का नाम अश्वसेन और माता का नाम वामादेवी था। आपका जन्म ई० पूर्व ५५० मे, पौष कृष्णा दशमी को हुआ था। आपके युग मे तापस परंपरा के अनेकविध विवेकशून्य कियाकाण्डो का प्राबल्य था। गृहस्य दशा मे आपने पचानिनतापस कमठ को अहिंसा धर्म का उपदेश दिया और धूनी के लक्कड़ में से जलते हुए सर्प का उद्धार किया। मुनि दीक्षा लेने के पश्चात् आपने उग्र साधना की, कैवल्य पाया और विवेक मूलक धर्म साधना का प्रचार कर अन्त मे सम्मेद शिखर (बिहार प्रान्त) पर सदा के लिए अजर, अमर, मुक्त हो गए।

पौर्वात्य और पाश्चात्य प्राय सभी विद्वान् आपके ऐतिहासिक अस्तित्व के सम्बन्ध मे एक मत है। बौद्ध साहित्य मे भी पाश्वंनाय के अस्तित्व के मौलिक सकेत हैं। अगुत्तरिनकाय की अट्ट-कथा के अनुसार गौतम बुद्ध के चाचा बप्प—निर्मन्य आवक थे। सुप्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् धर्मानन्द कौशाम्बी तो कहते हैं कि तयागत बुद्ध ने अपने पूर्व जीवन मे पार्श्वनाय परपरा का अनुसरण किया था। उत्तराघ्ययन, भगवतीसूत्र, कल्प सूत्र आदि मे भगवान् पार्श्वनाय और उनकी शिष्य परंपरा के प्रचुर उल्लेख मिलते है। स्वयं भगवान् महावीर ने उन्हे पुरुषादानीय कहकर उनके प्रति बहुमान प्रकट किया है। उत्तराघ्ययन सूत्र अ० २३-१ मे उनका लोक पूजित, सम्बुद्धात्मा, सर्वञ्च और लोक-प्रदीप जैसे महत्वपूर्ण विशेषणों से स्मरण किया है।

भगवान् महावीर

भगवान् पार्श्वनाय के ढाई सी वर्ष पश्चात् जैन-परपरा के अन्तिम चौबीसवे तीर्थंकर भगवान् महावीर हुए। वर्तमान विहार राज्य के मुजफ्फरपुर जिले मे, जो आज छोटा सा बसाढ नामक गाँव है, वह पहले कभी (ई० पूर्व ६००) इतिहास प्रसिद्ध वैद्याली नगरी था। वैद्याली मे गणतन्त्र राज्य था, जो लिच्छवी, वज्जी और ज्ञातृ आदि आठ गण राज्यों का सुसगठित संयुक्त गणराज्य था। विदेह गणराज्य से सम्बन्धित चेटक उक्त संयुक्त गणतत्र के मनोनीत अध्यक्ष थे, जो भगवान् महावीर के नाना होते थे।

वैशाली के निकट ही क्षत्रियकुण्ड नगर था, जो ज्ञात्-क्षत्रियगण की राजधानी था । भगवान् महावीर के पिता ज्ञात वंशीय सिद्धार्थ, ज्ञातगण राज्य के प्रमुख थे, जिन्हे राजा भी कहा जाता था। महावीर का जन्म, इसी सिद्धार्थ राजा की रानी त्रिश्चला के गर्भ से, चैत्र शुक्ला त्रयोदशी की शुभ वेला मे हुआ।

वैशाली का वैभव विकास के चरम बिन्दु पर पहुँचा हुआ था। तथागत बुद्ध ने वैशाली-वासियों की तुलना देवताओं से की थी। वैशाली का चातुर्मास समाप्त कर, अन्तिम निर्वाण यात्रा पर जाते हुए बुद्ध ने वैशाली को वापस मुस्कर देखा था और कहा था "आनन्द! यह तथागत का अन्तिम वैशाली दर्शन है।" महावीर का बाल्य काल इसी सुख-समृद्धि की स्वर्गोपम नगरी वैशाली मे गुजरा। परन्तु उनका चित्त उस राजशाही वैभव मे उलसा नहीं। तीस वर्ष के कुसुमित यौवन मे उन्होंने गृहवास त्याग दिया, निर्मन्य मुनि बन गए। साढे बारह वर्ष तक लगातार वनो, पर्वतो, नदी-तटो और अनार्य प्रदेशों मे

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

जाकर निर्मल सयम-साधना की, आत्मा के गुद्ध स्वरूप की उपलब्धि की, वैद्याखगुक्ला १० की बिहार राज्यान्तर्गत ऋजुवालुका, आज की बराकर, नदी के तट पर, शाल वृक्ष के नीचे ध्यानमुद्रा में कैवल्य शान प्राप्त किया। भगवान् महावीर की तप साधना के सुनहले चित्र आचाराग और कल्प-सूत्र में अकित है। बौद्ध साहित्य में भी उन्हें दीघं तपस्वी कहा है। बावश्यक-चूणि, महावीर चरित्र आदि प्राकृत सस्कृत ग्रन्थों में उनके जीवन की प्रेरणादायक विविध सामग्री का अधिकाश भाग आज भी सुरक्षित है।

भगवान महावीर के समय मे, भारतीय जनता, बढे ही विचित्र अघ विश्वासो से ग्रस्त थी। देव-वाद अपनी चरम सीमा पर पहुँच चुका था। यज्ञ, याग आदि के विधिविधानो मे पशुहत्या, यहाँ तक कि नर हत्या भी प्रचर मात्रा में होती थी। वर्ण-व्यवस्था की पवित्रता के नाम पर एक मनुष्य दूसरे मनुष्य की छाया तक को अस्पृश्य मानकर चल रहा था। स्त्री जाति केवल भोग की वस्तु बन कर रह गई थी, उसे सामाजिक जीवन मे कुछ भी अधिकार प्राप्त नही था। तापसो की परपरा भी विकृत हो चुकी थी। तापस पचाम्नि तप करते, वृक्ष की बाखाओं से अघोमुख उल्टे लटके रहते, हाथों को ऊँचा करके घुमते, कदमूल, शैवाल और सुखी घास खाते, भयकर सर्दी में सारी रात जल मे पडे रहते। औप-पातिक आदि जैन सुत्रो एव बौद्ध साहित्य में इनके अनेकविध कठोर क्रियाकाण्डो का उल्लेख है। भौतिक वादी घोर नास्तिको का भी कुछ कम प्रभाव नहीं या। मगवान महावीर ने कैवल्य प्राप्त कर उक्त परपराओं की विवेक-हीन जड मान्यताओं पर मुलधाती प्रहार किया। जिज्ञास जनता को धर्म के मूल-सत्य का दर्शन कराया । अहिंसा मुलक जीवन-ऋन्ति का सन्देश एक छोर से दूसरे छोर तक जन-मानस में विद्युतगति से प्रकाशमान होता चला गया। भगवान महावीर ने इस प्रकार सामाजिक और धार्मिक जमयमुखी ऋग्ति की । महाश्रमण केवल जैनेतर परपराओं में ही सुधार का शखनाद फूंक कर नहीं रह गए । अपितु उन्होने पादवं-परपरा से समागत जैन श्रमणाचार को भी देशकालानुसार कसा । पादवंनाथ परपरा मे बस्त्र, प्रतिक्रमण, एक स्थानीयवास आदि के कुछ नियम अधिक कसे हए नहीं थे। अत उक्त नियम धीरे-धीरे शिथिल पहते गए। अगवान् महावीर ने पार्श्वनाथ परपरा को भी कुछ कसकर और कुछ समन्वय कर, अपने सघ मे मिला लिया।

भगवान् महावीर तर्क-प्रधान व्याख्याता थे। उनकी तर्क-पद्धति इतनी प्रभावीत्पादक थी कि मध्यम पावापुरी के महासेनवन वाले प्रथम प्रवचन मे ही इन्द्रभूति गौतम आदि भारतवर्ष के मूर्घन्य चार हजार चार सी यज्ञ पक्षपाती ब्राह्मण विद्वानों ने, जैन श्रमणत्व की दीक्षा ग्रहण कर ली। उनमे से इन्द्र भूति गौतम आदि ११ विद्वान मुख्य थे, जिनके अधिकार में सध का शासन सीपा गया, फलस्वरूप वे गण-धर के नाम से प्रसिद्ध हुए।

तीर्थ का अर्थ है सरोवर और नदी आदि जलघाराओं का वह घाट, जहाँ सर्व साघारण सकुशल उनमें अवगाहन या उन्हें पार कर सकते हैं। साधु, साघ्वी, आदक और श्राविका का धर्मतीर्थ भी ऐसा ही है। उक्त चतुर्विध धर्मसाधना से साधक धर्म हपी सरोवर में अवगाहन कर सकता है, या उक्त घाटों से ससार नदी को सकुशल पार कर सकता है। भगवान चतुर्विध तीर्थ रूप धर्म सघ की स्थापना करने के

गुरुदेव के द्मनन्य भक्त और अमेक संस्थाओं के सस्थापक



रवर्गीय सेठ श्री रतमलालजो जंन मित्तल

फलस्वरूप तीर्थकर कहलाए। उन्होंने स्त्री-पुरुप, ब्राह्मण-शूद्र, आर्य-अनार्य आदि सभी को बिना किसी भेदभाव के अपने धर्म-तीर्थ मे स्थान दिया और अखिल विश्व-मानव के लिए धर्म साधना का मगल द्वार खोल दिया।

मगवान् महावीर ३० वर्ष गृहवास मे रहे, साढे १२ वर्ष छद्मस्थ और ३० वर्ष तीर्थकर पद से धर्म प्रचार करते रहे। राजगृह और वैशाली उनके दो प्रमुख धर्म प्रचार केन्द्र थे। इसी लिए राजगृहनालदा मे १४ और वैशाली वाणिज्य मे १२ वर्षावास किए। अन्तत पावापुरी मे हस्तीपाल राजा की
रज्जुक सभा मे कार्तिक कृष्णा अमावस्या के प्रात काल ७३ वर्ष की आयु मे निर्वाण लाभ कर मुक्त हो
गए। निर्वाण के समय नौ भल्ल और नौ लिच्छवी—इस प्रकार १८ गणराजा उपस्थित थे, जिन्होने
कल्प-सूत्र के अनुसार द्रव्य उद्दोत (दीपावली) का प्रारम्भ किया।

गणधर इन्द्रभूति गौतम

भगवान् महावीर के ११ गणघरों में, इन्द्र भूति गौतम प्रमुख थे। अपने ग्रुग के प्रकाण्ड पण्डित और महावादी, भगवान् के चरणों में दीक्षित हुए, तब उनके पास ५०० छात्र वेदाध्ययन कर रहे थे, जो उनके साथ ही अमण बन गए थे। आप मगध की राजधानी राजग्रह के पास गौबंर ग्राम के रहने वाले थे, जो आज नालदा का ही एक भाग माना जाता है। भगवती सूत्र १, १ के अनुसार गौतम घोर तपस्वी, चौदह पूर्व के जाता, चतुर्जानी, सर्वाक्षर सिन्नपाती तेजस लब्धि के धर्ता और एक राजस्थानी सत की भाषा में "अँगूठे अमृत बसे, लब्धितणा भडार" थे। उनके वच्च करीर का रग कसौटी पर कसी हुई स्वर्ण-रेखा के समान चमकदार स्वर्ण-प्रभा वाला था।

अग और उपाग आगम-साहित्य का अधिकाश भाग महाबीर और गौतम के सवाद रूप मे है। गौतम प्रक्तकर्ता है और महावीर उत्तरदाता । जो स्थान कृष्ण के समक्ष अर्जुन का है, बुद्ध के समक्ष आनन्द का है, और उपनिषत्कालीन उद्दालक के समक्ष श्वेतकेतु का है, वही स्थान महावीर के समक्ष गौतम का है। गौतम के प्रश्न क्या है, ज्ञान-गगा के मूल उद्गम के उद्घाटक है। गौतम को माध्यम बना कर भगवान् महावीर ने जो विश्व साधकों को अप्रमत्त-माव का सतत जागरण का सदेश दिया है, बहु उत्तराध्यन के दशम अध्ययन में आज भी मुखरित है कि "समय गोयम। मा प्रमायए।" गौतम। एक क्षण के लिए भी प्रमाद, आलस्य कर्तव्य के प्रति उदासीनता मत कर।

भगवान् महावीर और गौतम की आत्माओ का मिलन इसी जन्म से ही नही, अनेक पूर्व जन्मो से चला आ रहा था। भगवान् के प्रति गौतम का अनन्य अनुराग जैन कथा-साहित्य मे भावुकता का

१ गए से भावुन्जोए दब्बुन्जोयं करिस्सामो

[—]कल्प-सूत्र, पचम व्याख्यान, १२८ सूत्र

^३ 'कणगपुलगनिघसपम्हगोरे'—भगवती सूत्र १, १, ८

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-गन्थ

एक वहु चर्चित सरस परिपाक है। उक्त अनुराग की कडी भगवान् के निर्वाण होने पर ही टूटी और उन्हें कार्तिक शुक्ला प्रतिपदा के सूर्योदय मे केवल ज्ञानोदय हुआ। यह प्रतिपदा जैन पर्वो मे गौतम प्रतिपदा के नाम से सुप्रसिद्ध है।

गणघर गौतम समग्र श्रमण सघ के अघिष्ठाता, अतएव सर्वोपिर महान् यशस्वी होते हुए भी इतने विनम्र कि उनकी सत्य-प्राहिणी विनम्रता के सम्मुख आज भी श्रत-सहस्र मस्तक श्रद्धा से भुक जाते हैं। उपासकदशा सूत्र के अनुसार वाणिज्य ग्राम के आनन्द श्रावक को अन्तिम साधना मे अविध ज्ञान हुआ। यथाप्रसग चर्चा होने पर गौतम ने उनसे कहा कि 'श्रावक को इतना बृहत् अविध ज्ञान नहीं हो सकता, तुम मिथ्या कहते हो।' बात उलभ गई, परन्तु भगवान् महावीर के पास जाने पर ज्यो ही उन्हें अपनी भूल मालूम हुई, तो तत्काल वापस जीट कर आनन्द से क्षमा-याचना की। वस्तुत गौतम सत्य की साक्षात् मूर्ति थे। यह तो क्या, अपने वश्र परम्परागत वामिक विश्वास को भगवान् से सत्य दृष्टि मिलते ही, उन्होंने उसी क्षण छोड दिया। गौतम में हम अनाग्रह बुद्धि का चरम उत्कर्ष देखते हैं।

गौतम की प्रतिबोध देने की शक्ति भी विलक्षण थी। पृष्ठचपा के गागील नरेश को प्रतिबोध देने के लिए भगवान महावीर ने उन्हें भेजा था। अध्टापद पर्वत से उतरते हुए उन्होंने पदरह सौ तीन तापसो को सहज ही श्रमण वर्म मे दीक्षित किया। भगवान पाइवंनाथ के अनुयायी केशी कुमार श्रमण को पाच सौ शिष्यो के साथ महावीर-सघ में सम्मिलित करने का श्रेय भी गौतम की समन्वयात्मक विचारशैली को ही प्राप्त है। उत्तराध्ययन सूत्र का केशीगौतमीय सवाद उक्त तथ्य का साक्षी है।

भगवान महावीर के सघ का समग्र शासन भार गौतम के हाथों मे था। परन्तु केवलज्ञान होते ही उन्होंने सघ-शासन पचम गणघर सुधर्मा को सौप दिया। पूर्ण वीतराग केवली होने पर, जैन धर्म की मान्यता के अनुसार, सघ-सचालन का दायित्व वहन नहीं किया जाता। अस्तु, निस्सग भाव से १२ वर्ष तक भगवान महावीर के द्वारा उपदिष्ट एवं स्वयं के द्वारा साक्षादनुभूत सत्य धर्म का प्रचार कर अन्त में राजगृह नगर के वैभारगिरि पर मुक्त हुए। गौतम ४० वर्ष की आयु में दीक्षा लेते हैं, ३० वर्ष छद्मस्थ रहते है और १२ वर्ष जीवन-मक्त केवली।

१. गणघर सूधर्मा स्वामी

सुधर्मा कोल्लाक सिनवेश के निवासी अग्नि वैश्यायन गोत्रीय ब्राह्मण थे। आपका जन्म विक्रम के ५५१ वर्ष पूर्व हुआ था। बाप अपने युग के समर्थ वेदाम्यासी विद्वान थे। आपके पास १०० छात्र अध्ययन करते थे। आप भी गौतम गोत्रीय इन्द्रभूति के साथ पावापुरी मे सोमिल भट्ट के यहाँ यज्ञ मे भाग लेने गए थे और भगवान् महावीर के उपदेश से प्रभावित होकर गौतम के साथ ही अपने १०० शिष्यो सहित श्रमण धर्म मे दीक्षित हो गए थे। ग्यारह गणधरो मे आप का स्थान पाँचवा है।

गौतम को केवल ज्ञान होने पर समग्र सघ के सचालन का नायकत्व आप पर ही आया। ग्यारह में से अग्निभूति आदि ६ गणघर तो भगवान् के सामने ही निर्वाण को प्राप्त हो गए थे। अस्तु, सुघर्मा ने

ही गण का नेतृत्व किया, यही कारण है कि मगवान् महावीर के पश्चात् जो गणघर वशीय स्थविर परपरा प्रारभ होती है, उसमे आपका नाम ही सर्व प्रथम आता है।

आचारांग आदि द्वादशागी आगम साहित्य के आप ही पुरस्कर्ता माने जाते हैं आगम साहित्य के अम्यासी स्पप्टत. देख सकते हैं कि भगवान् महावीर से गौतम आदि प्रश्न पूछते हैं और भगवान् उत्तर देते है, और सुघर्मा जैसे पास ही तटस्य श्रोता के रूप मे सुनते हैं। अपने शिप्य जम्बू स्वामी को आगम वाचना देते हुए, वे बरावर स्थान, व्यक्ति, घटना और प्रश्नोत्तरों का वर्णन करते है और ऐसा करते समय वे जम्बू से स्पप्ट कहते हैं कि "सुयं में आडसं तेण भगवया एवमक्खाय"—हे आयुप्मन । मैंने भगवान् महावीर को ऐसा कहते सुना है। इस प्रकार सर्वत्र श्रवण का स्वर मुखरित होने से जैनागमों के लिए श्रुत शब्द ही रूढ हो गया।

क्षागम वाचना में सुघर्मा ने अपने आप को सर्वथा तटस्थ रखा है। यह नहीं कि बीच-बीच में अपने व्यक्तित्व को भी सामने लाएँ। बाश्चयं है, समग्र आगम साहित्य में अपनी ओर से पूछे गए, एक प्रदन का भी उल्लेख नहीं है। इसका यह अर्थ तो नहीं कि उन्होंने भगवान से कभी कुछ पूछा ही न होगा? सम्भवत पूछने पर भी उन्होंने अपने को विनम्र एवं निस्सगभाव से अलग ही बनाए रक्खा।

सुधर्मा ने ५० वर्ष की आयु मे दीक्षा ग्रहण की, वीर सवत् १३ मे अर्थात् अपनी आयु के ६३ वें वर्ष मे कैवल्य प्राप्त किया और वीर सवत् २० में सौ वर्ष की आयु पूर्ण कर राजग्रह वैमारिगिरि पर मासिक अनगन-पूर्वक मुक्त हुए। दिगम्बर परपरा सुधर्मा स्वामी का निर्वाण विपुलाचल पर होना मानती है।

२. ग्रार्य जम्बू स्वामी

भगवान् महावीर के निर्वाण से १६ वर्ष पूर्व, राजगृह मे, जबू कुमार का जन्म हुआ। जंदू चिरत्र के अनुसार मगघ नरेश विम्वसार श्रेणिक के समक्ष स्वय भगवान् महावीर ने जबू कुमार के जन्म लेने की घोषणा की थी। जंदू के पिता का नाम ऋषभदत्त और माता का नाम घारिणी था। ऋषभदत्त की गणना, मगघ के घनकुवेर श्रेष्टियों में की जाती थी। जंदू अपने माता पिता के इकलौते पुत्र थे।

कथा-सूत्रों में वर्णन है कि जंबू का १६ वर्ष की आयु में आठ कत्याओं के साथ विवाह हुआ। ६६ करोड की सम्पत्ति दहेज में मिली। परन्तु सुघर्मा स्वामी का उपदेश श्रवण करने के पश्चात् वे इतने वैराग्य रग में रग गए कि सुहाग रात विना मनाए ही सुघर्मा के चरणों में भिक्षु बन गए। अकेले नहीं, जबू के वैराग्य से प्रभावित हुए स्वय के माता-पिता, आठों पत्नी और उन सबके माता-पिता तथा लूटने के लिए आए हुए दस्युराज प्रभव और उसके ५०० अन्य साथी चोर, इस प्रकार जबू के साय ५०२७ विरक्त आत्माओं ने भी आईती दीक्षा घारण की। कोटि-कोटि द्वव्य जन-कल्याण के पथ

[ी] गुणपालकृत प्राकृत जंबुचरियं—४, २७४

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

पर अर्पण कर दिया गया। यह कितना अद्भुत दृक्ष्य रहा होगा। वैराग्य की निर्मल गगा का यह प्रचण्ड प्रवाह साधकों के लिए युग-युग तक वैराग्य की प्रेरणा का स्रोत रहा है, और रहेगा। जबू जैन-इतिहास के स्विणिम पृष्ठों पर वैराग्य का वह दैदीप्यमान प्रतीक है, जो आज तक भी महाकाल की छाया से धुंधला नहीं पडा है। प्राकृत, सस्कृत, अपभ्रश, गुजराती, मारवाडी, पजाबी और हिन्दी आदि में जबू स्वामी के जीवन-चरित्रों की एक बहुत लबी श्रुखला है, जो उनके त्याग वैराग्य की गौरव-गाया के सुनहले तारों को जन-मानस में से टूटने नहीं देती है।

वर्तमान मे जो भी आगम-साहित्य उपलब्ध है, उसका अधिकाश भाग सुधर्मा स्वामी के द्वारा जबू को सुनाया हुआ है। जबू एक दिव्य श्रोता प्रतीत होते है। ज्ञानार्जन के प्रति उनकी उत्कट जिज्ञासा का ही यह प्रतिफल है कि हमे भगवान् महावीर की पवित्र वाणी का कुछ अश मिल सका।

जैन परपरा का इतिहास जम्बू स्वामी को वर्तमान अवसर्पिणी काल चक्र का अन्तिम केवली मानता है। इनके बाद न कोई केवल ज्ञानी हुआ और न किसी को मोक्ष प्राप्त हुआ। इतना ही नहीं, विचार और आचार की सहज निर्मलता के क्षीण हो जाने के कारण उनके पश्चात् निम्नोक्त दस वाते विच्छित्र हो गईं—

मनःपर्यय ज्ञान, परमाविधज्ञान, पुलाक-लिब्ध, आहारक शरीर, क्षपक-श्रेणी, उपशमश्रेणी, जिन कल्प, सयमत्रिक (परिहार विशुद्ध चरित्र, सूक्ष्मसपराय चरित्र, यथास्यात चरित्र) केवलज्ञान और सिद्ध-पद।

जबू स्वामी ने वीर सवत् १ मे, १६ वर्ष की खिलती हुई तरुणाई मे, दीक्षा घारण की ! विवाह होने पर भी वाल ब्रह्मचारी रहे । बारह वर्ष तक सुधर्मा स्वामी से गभीर ज्ञानाभ्यास किया, आगम-वाचना ग्रहण की । वीर सवत् १३ मे सुधर्मा स्वामी के केवली होने के बाद आचार्य बने । आठ वर्ष तक आचार्य पद पर रहे । वीर सवत् २० मे केवल ज्ञान पाया और ४४ वर्ष जीवन मुक्त केवली के रूप मे धर्म प्रचार करते रहे । वीर सवत् ६४ मे ८० वर्ष की आयु पूर्ण कर मथुरा नगरी मे निर्वाण प्राप्त किया ।

३. श्रार्थ प्रभव स्वामी

आर्य प्रभव विन्ध्याचल की पर्वंत श्रृक्षला के निकट जयपुर नगर के निवासी थे। वे विन्ध्य-राजा के पुत्र, कात्यायन गोत्रीय क्षत्री थे। पिता से अनबन हो जाने के कारण अपने पाच-सौ युवक

प्राकृत 'जबू चरिय' मे बलाहक पर्वत पर निर्वाण बताया है—१६, ७, ८४ । बहुश्रुत दिगबर विद्वान् प० राजमल्ल अपने अम्बू चरिय (१२, १२१) मे विपुलाचल पर निर्वाण कहते हैं ।

र प्राकृत जबू चरिय (७, १७—१८) मे विश्वसेन नाम हैं।

साथियों को साथ में लेकर राज्य से निकल पढ़े और वयावत का महा वुलन्द कर दिया। इघर-उघर लूटमार का वाजार गर्म हो गया। उस युग के सेठ साहूकार, और तो क्या, बढ़े बढ़े राजा महाराजा भी प्रभव के जादूभरे भयकर आक्रमण से आतिकत रहते थे। घूमता-घामता प्रभव मगध में आ पहुँचा। जबू कुमार के घर, उनके विवाह के दिन, डाका डालने आया, परन्तु उनकी प्रशान्त-मुद्रा को देखा और उनके वैराग्य-रस से परिप्लावित प्रवचन को सुना, तो हृदय पलट गया, ससार से उदासीन हो गया। फलस्वरूप अपने पाच-सौ साथियों सहित जबू कुमार के साथ ही सुधर्मा के चरणों में दीक्षित हो गए, प्रभव दस्युराज से ऋपिराज हो गए। प्रभव अपने युग के प्रकाण्ड तपस्वी, निर्मल-हृदय साधक और सुप्र-सिद्ध आगमाम्यासी । कितना विलक्षण परिवर्तन ? प्रभव का जीवन ठीक वैदिक ऋषि वाल्मीक से मिलता है। प्रथम चोर, डाकू, हत्यारा और पश्चात् वहीं महान् योगी, तपस्वी एव आत्मद्रष्टा ज्ञानी। जबू-स्वामी के मालव नरेश अवन्तीवर्धन जैसे अनेक प्रमुख शिष्य थे, परन्तु उनके पट्टघर का गौरव प्रभव को ही मिला, दूसरों को नहीं।

दीक्षा के समय प्रभव ३० वर्ष के तेजस्वी तरुण थे। दीक्षा के २० वर्ष परुचात् ४० वर्ष की आयु मे आचार्य पद पर प्रतिष्ठित हुए और १०५ वर्ष की आयु पूर्ण कर वीर सवत् ७५ मे अनशन— समाधि पूर्वक स्वर्गवासी हुए।

४ ग्रार्थ शस्यभव

प्रभव स्वामी के पश्चात् आयं शय्यभव आचायं पद पर आसीन हुए। आप राजगृह के निवासी वत्सगोत्री ब्राह्मण थे, वैदिक साहित्य के घुरधर विद्वान, यज्ञ कर रहे थे, प्रभव स्वामी के उपदेश से प्रभावित हो कर जैन मुनि बन गए। मेघावी मुनि ने गुरु चरणों में शीघ्र ही श्रुत-साहित्य का अध्ययन किया और चतुर्दंश पूर्वधर श्रुत-केवली हो गए।

आप जब दीक्षित हुए, पत्नी गर्भवती थी, पश्चात् अवतरित हुए मनकपुत्र ने बचपन में ही चपा नगरी में आपसे भेट की और मुनि हो गया। अपने ज्ञान में पुत्र को केवल—छह महीने का अल्पजीवी जानकर आत्म-प्रवाद आदि पूर्व साहित्य से दशवैकालिक आचार-सूत्र का सकलन किया, ताकि मनक अल्पकाल में ही जैन साध्वाचार से भली-माति परिचित हो सके। दशवैकालिक का रचनाकाल वीर सवत् दर के आसपास है। यह एक प्रमुख आचार ग्रन्थ है, जो आज भी प्रत्येक दीक्षार्थी मुमुक्षु को सर्व प्रथम पढाया जाता है।

गय्यभव स्वामी २८ वर्ष की वय मे दीक्षा लेते है, ३४ वर्ष मुनि जीवन मे बिताते है, २३ वर्ष युग प्रधान आचार्य रहते है। इस प्रकार ८५ वर्ष की आयु पूर्ण कर वीर सवत् ६८ मे स्वर्गस्य होते है।

[े] दिगबर विद्वान प० राजमल्ल भी, अपने संस्कृत जम्बू चरित्र (१३, १६६) में प्रभव स्वामी का उल्लेख करते हैं और उनका स्वर्गवास मथुरा में बताते हैं।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

५. ग्रार्य यशोभद्र

आयं यशोभद्र आचार्य शय्यमव के शिष्य थे। यशोभद्र तुगियायन गोत्र के क्रियाकाण्डी ब्राह्मण थे, और प्रकाण्ड वेदाम्यासी। उनके जीवन के सम्बन्ध मे विस्तृत जानकारी उपलब्ध नहीं होती। तत्कालीन नद राजवश और उसके मन्नी वश पर आपका अच्छा प्रभाव था। विदेह, मगध और अग आदि देशों में आपके द्वारा अहिंसा धर्म की विजय-दुन्दुभि शान के साथ बजती रही। महाप्रभावक आचार्य सभूति विजय और भद्रबाहु स्वामी आपके प्रधान शिष्य थे।

यशोमद्रजी २२ वर्ष गृहस्थ दशा मे ६४ वर्ष सयमी जीवन मे और इसी मे से ५० वर्ष युग प्रधान आचार्य पद मे रहे। अन्तत ६६ वर्ष की आयु पूर्ण कर वीर स० १४६ मे स्वर्गवासी हुए।

६. द्रार्थं संभूति विजय

आचार्य यशोभद्र के आचार्य पद पर समूति विजय जी आसीन हुए। समूति विजय माठर गोत्रीय प्रसिद्ध ब्राह्मण विद्वान थे। इनका शिष्य मडल बहुत बडा था। जैन इतिहास गगन के उज्जवल नक्षत्र स्थूलभद्र आपके ही शिष्य थे। कल्प-सूत्र स्थविरावली मे १२ प्रमुख शिष्यों के नाम इस प्रकार हैं— १. नन्दनभद्र, २. उपनन्दनभद्र, ३. तिष्यभद्र, ४ यशोभद्र, ५. स्वप्नभद्र, ६ मणिभद्र, ७. पूर्ण-भद्र, ६ ऋंजुमति, १०. जम्बू, ११ दीर्षभद्र, १२. पाण्डुभद्र।

स्थूलमद्र की सात बहनें भी सभूति विजय जी के द्वारा ही अमण वर्म मे दीक्षित हुई थी। महामत्री शकटार की पुत्रियाँ और स्थूलभद्र की ये सात बहने इस प्रकार है—१ यक्षा, २ यक्षदत्ता, ३ भूता ४. भूतदत्ता, ५ सेना, ६ वेणा ७. और रेणा।

समूति विजय जी ४२ वर्ष गृहस्य जीवन मे, ४८ वर्ष साधु जीवन मे, ८ वर्ष युग-प्रधान आचार्य पद मे रहे। वीर स० १५६ मे ६० वर्ष की आयु पूर्ण कर स्वर्गवासी हुए।

७. श्रार्य भद्रबाहु

आर्य भद्रवाहु स्वामी जैन सघ के समर्थ ज्योतिर्घर आचार्य थे। आप समूति विजय के लघु गुरुभ्राता थे। सभूति विजय के पश्चात् आप आचार्य पद पर प्रतिष्ठित हुए। परन्तु कल्पसूत्र के स्थविरावली प्रकरण मे समूति विजय के पट्ट पर स्थूलभद्र को आचार्य माना है, आपको नही। पट्टावलीकार भी यह कहते है कि यशोभद्र के पश्चात् जनके दोनो शिष्य पट्टघर बने। यदि उन के आचार्य काल पर विचार किया जाए, तो उनका आचार्यत्व समूति विजय जी के स्वर्गारोहण के पश्चात् ही प्रमाणित होता है।

भद्रवाहु स्वामी प्राचीन गोत्री ब्राह्मण थे। दर्शन शास्त्र के उद्भट विद्वान और ज्योतिष शास्त्र के भी पारगत मनीषी थे। आपका जन्म प्रतिष्ठानपुर माना जाता है। कौन-सा प्रतिष्ठान ? उत्तर भारत का

प्रयाग (इलाहबाद) के पास का गगातटवर्ती प्रतिष्ठान, जिसको आजकल भूसी कहते है अथवा दक्षिण भारत का आन्ध्र देशीय प्रतिष्ठान ? कथासूत्र दक्षिण प्रतिष्ठान (पैठन) का उल्लेख करते है।

भद्रबाहु, प्रभव से प्रारम्भ होने वाली श्रुत केवली परम्परा मे पचम श्रुत केवली है, चतुर्दंश पूर्वंघर है। इनके पश्चात् अन्य कोई चतुर्दंश पूर्वी नही हुआ, अतः यह अन्तिम श्रुत केवली माने जाते है। मद्रबाहु स्वामी का श्रुतज्ञान अतीव निर्मल और व्यापक था। दशाश्रुत स्कन्ध-चूणि मे आपको दशाश्रुत, बृहत् कल्प और व्यवहार सूत्र का निर्माता बताया है। आजकल कल्पसूत्र के नाम से प्रसिद्ध पर्यूषण कल्पसूत्र भी आपके द्वारा ही रचित हैं। मुनि रत्न सूरि अपने असम चरित्र के मगलाचरण मे भद्रबाहु को समुद्र विजयादि दश पुत्रो के पिता यदुवशी नरेश शौरिकी उपमा देते है और उनको आवश्यक आदि दश निर्यूक्तियो का कर्ता मानते है। आचार्य मुनि सुन्दर अपनी गुर्वावली ग्रन्थ मे भद्रबाहु का उपसर्गहर स्तोत्र के रचिता के रूप मे भी उल्लेख करते है। बृहत्कल्प आदि छेद सूत्रो मे उन्होंने उत्सर्ग और अपवाद विधियो का गम्भीर विश्लेषण करके आदर्श और यथार्थ मे योग्य समन्वय प्रस्तुत किया है। आचार सहिता का इतना यथार्थवादी एव व्यवहार मे आने वाला चिन्तन अन्यत्र उपलब्ध नही होता। निर्यूक्तियौ, आगमसाहित्य पर सर्व प्रथम अर्घ मागधी प्राकृत मे पद्यबद्ध टीकाएँ है। निर्युक्तियो मे, आगम के मूल भावो का रहस्योद्घाटन बढी ही विद्वतापूर्ण शैली से किया है। वर्तमान मे उपलब्ध निर्युक्तियो मे कुछ उत्तर-कालीन घटनाओ का भी उल्लेख है, उस पर से सिद्ध होता है कि निर्युक्तियो की रचना भद्रबाहु ने प्रारम की, और बाद मे वे देशकालानुसार पल्लवित एव परिवर्द्धित होती गई।

भद्रवाहु केवल सूत्रकार, निर्युक्ति-व्याख्याकार और स्तोत्रकार ही नहीं थे, वे एक मूर्षंन्य कथा साहित्यकार भी थे। उन्होंने प्राकृत भाषा में सपादलक्ष गाथावढ़ (सवा लाख गाथा में) वसुदेव चारित्र भी लिखा था। यह प्रन्थ आजकल नहीं मिलता है। आचार्य हेमचन्द्र के गुरुदेव पूर्णतलगच्छीय श्री देवचन्द्र ने अपने प्राकृत "सतिनाह चरिय" में, उक्त प्रन्थ का अतिरसिक एवं बहुकलाकिलत विशेषणों के साथ उल्लेख किया है।

अनुश्रुति है कि भद्रवाहु ने प्राकृत-भाषा मे भद्रवाहु सहिता नामक एक महत्वपूर्ण ज्योतिषग्रन्य भी लिखा था, जिसके आधार पर उत्तरकालीन द्वितीय भद्रवाहु ने संस्कृत मे भद्रवाहु सहिता का निर्माण किया। मूल प्राकृत भद्रवाहु सहिता उपलब्ध नहीं है।

वराहमिहिर सहिता का निर्माता, वराहमिहिर आपका छोटा माई था, जो आपके ही साथ दीक्षित भी हुआ था, परन्तु उसको आचार्य पद न देकर जब स्थूलभद्र को आचार्य पद देना निश्चित हुआ, तो वह साधुवेष त्यागकर गृहस्थ वन गया और भद्रवाहु की प्रतिद्वन्द्विता करने लगा । विद्वानो का मत है कि वर्तमान मे उपलब्ध वराहमिहिर सहिता भद्रबाहु के समय की नही है। अत प्रस्तुत वराहमिहिर (विक्रम स० ५४०) से भद्रवाहु का भ्राता वराहमिहिर भिन्न है।

पाटलीपुत्र मे आगमो की प्रथम वाचना आपके द्वारा ही पूर्ण हुई। उक्त वाचना का आचार्य हरिभद्र अपने उपदेश पद प्राकृत ग्रन्थ मे स्मरण करते है कि "उस समय मे १२ वर्ष का भयकर दुष्काल

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

पडा। साधु सघ समुद्र तट पर (सभवत कर्लिंग मे) चला गया। दुष्काल के समाप्त होने पर साघु सघ पाटलीपुत्र (पटना) ये एकत्र हुआ और एकादश धगो का व्यवस्थित रूप से सकलन किया।"

विचारक विद्वान् जक्त दुष्काल वीर स॰ १४५ के आस पास वताते है, क्योंकि इसी समय के आस पास नन्द साम्राज्य का उन्मूलन होकर मौर्य चन्द्र गुप्त के नेतृत्व मे मौर्य-साम्राज्य स्थापित हुआ था। जब राज्य परिवर्तन होता है, तो युद्ध के कारण कृपि आदि की व्यवस्था सब अस्त व्यस्त हो जाती है, जिसका परिपाक अतत दुष्काल के रूप मे ही होता है। अस्तु १२ वर्ष के वाद शासन व्यवस्था ठीक ठीक होने पर, दुष्काल की समाप्ति पर, वीर स॰ १६० के लगभग पाटलीपुत्र मे श्रमण-सघ की यह इतिहास प्रसिद्ध परिपद् हुई । स्थूलभद्र की अध्यक्षता मे उक्त परिपद् ने यथास्मृति ११ अगो का सकल्न तो कर लिया, परन्तु १२ वें दृष्टिवाद का पूर्णक्षेण ज्ञाता कोई मुनि नही था, अत उसके सकलन का प्रदन अटक गया । दृष्टिवाट के पूर्ण ज्ञाता आचार्य भद्रवाहु थे, और वे दुप्टकाल पढने पर घ्यान-साघना के लिए नैपाल चले गए थे। वहाँ वे महाप्राण घ्यान की सिद्धि में सलग्न थे। पाटलीपुत्र में उपस्थित श्रमण मध ने उन्हें दिव्वाद के सकलनार्थ बुलाने के लिए दो मुनि मेजे । भद्रवाह के यह कहने पर कि में महाप्राण व्यान की साधना कर रहा है, अत में नही आ सकता, तो दोनो मूनि वापस लौट आए। सघ ने पुन दूसरे दो मूनि भेजे और कहलवाया कि सघ की आज्ञा न मानने का क्या दण्ड आता है ? भद्रवाह ने कहा--"जो सघ की बाजा नहीं माने, उसे सघ से बहिप्कृत कर देना चाहिए। मैं उन्त दण्ड का भागी हैं। परन्तु कृपा करके मघ दृष्टिवाद के अभ्यासार्थ मेघावी मूनियो को यहा भेज दे, तो सघ को आज्ञा का पालन भी हो जाए, और उबर मेरी महाप्राण व्यान की साधना भी कमश प्रगतिशील होती रहे । आगत मुनियों को मै प्रतिदिन सात वाचना देता रहुँगा । एक वाचना गोचर चर्या के पश्चात्, तीन वाचना तीनो काल-वेला मे और श्रेप तीन सध्या प्रतिक्रमण के पश्चात् रात्रि मे । यदि सब अभ्यासी मुनियों को न भेजना चाहे, तो मैं स्वय आने के लिए तैयार हूँ। उनत विनम्र उत्तर मिलने पर सघ ने स्यूलमद्र आदि ५०० साघुओं को भेजा। अन्य मुनि बीच-बीच में अध्ययन से श्रान्त होते गए, आखिर में स्यूलभद्र अकेले रह गए। स्यूलभद्र ने आठ वर्ष में आठ पूर्वों का अध्ययन कर लिया। अन्त में उनका भी उत्साह मन्द पडने लगा, तो भद्रवाह के पूछने पर कहा कि "भगवन् । अभी और कितना अध्ययन कोप है ।" भद्रवाहु ने कहा-- "वत्स । तू अभी तक एक विन्दु जितना पढ पाया है, समुद्र जितना अध्य-यन शेप है।" महामुनि स्यूलमद्र अव जरा और सजग होकर अध्ययन करने लगे, दो वस्तु न्यून दशवे पूर्व तक पहुँच गए। परन्तु इससे आगे वे भी नही पढ सके। कथा-सूत्र है कि स्थूलभद्र ने १० पूर्व तक तो अर्थ सहित अध्ययन किया, और अग्रिम-चार पूर्व मात्र मूल ही पढ पाए, अर्थ नही । और भी कोई १४ पूर्व का सर्वार्थरूप से अध्ययन नहीं कर सका। अस्तु भद्रवाहु स्वामी ही अर्थ-सहित चौदह पूर्व के पूर्ण ज्ञाता, अन्तिम शुत केवली माने जाते है।

मीर्य सञ्चाट् चन्द्रगुप्त अद्रवाहु स्वामी के अनन्य भक्त थे। डा॰ हर्मन जेकोबी, डा॰ राह्रश, डा॰ स्मिथ, डा॰ काशीप्रसाद जायसवाल प्रभृति बिद्धान चन्द्रगुप्त को जैन सम्राट मानते है। प्राचीन प्राकृत ग्रथ निलोयपण्णिति मे चन्द्रगुप्त के दीक्षित होने का उल्लेख भी है। सम्राट चन्द्रगुप्त के द्वारा देखे

गए १६ स्वप्नो का फल, भद्रबाहु स्वामी के द्वारा बताया गया था, जिसमे पचमकाल की भविष्य कालीन स्थिति वर्णन है। उक्त अनुश्रुति क्वेताम्बर और दिगम्बर दोनो ही परपरा मे मान्य है।

कल्प सूत्र स्थाविरावली मे मद्रवाहु स्वामी के चार प्रमुख शिप्यों का उल्लेख है—स्थिवर गौदास, अग्निदत्त, यज्ञदत्त और सोमदत्त । उक्त शिष्यों में से गोदास की कमश चार शाखाएँ प्रारम हुई—
१ तामिलित्तिया, २ कोडी वरिसिया, ३ पहुबद्धिणया, और ४ दासी खब्बिडिया। इसका अर्थ यह है कि ये अमण ताम्निलित्त (बगाल का तामलुक प्रदेश), कोटि वर्ष, और पौण्डू वर्षन प्रदेश (पहाडपुर) में अधिक विचरण करते रहे। पहाडपुर से प्राप्त ताम्रपत्र भी वहाँ जैन धर्म के प्रचार को प्रमाणित करता है। दासी खव्बिडिया, एक विचित्र शब्द है, इसका मूलार्थ अभी विद्वानों की विचार दृष्टि में नहीं आपाया है।

आचार्य भद्रवाहु की पूर्वागत पट्ट-परपरा के सम्बन्ध मे, क्वेताम्बर विगम्बर मान्यताएँ परस्पर अन्तर रखती है। क्वेताम्बर जम्बू स्वामी के पट्ट पर प्रभव, अय्यभव, यशोभद्र, सभूति विजय के पक्चात् भद्रवाहु को मानते है। जब कि दिगम्बर परपरा जबू स्वामी के पक्चात् विप्त्यू, नन्दी मित्र, अपराजित, गोबर्द्धन और भद्रवाहु को स्वीकार करती है। काल-क्रम में भी अन्तर है। क्वेताम्बर भद्रवाहु का वीर सबत् १७० में स्वर्गगमन मानते हैं, जब कि दिगम्बर वीर स० १६२ मे। दोनो की कालगणना में प्रवर्ष का अन्तर है। कुछ विद्वान उपर्युवत पट्ट परपरा के अन्तर को महत्त्वपूर्ण मान कर यह कल्पना करते हैं कि दिगबर क्वेताम्बर मतभेद का मूल जबू स्वामी के काल से ही पड गया था जो आगे चल कर भद्रवाहु के युग में पल्लवित हुआ। परन्तु अपने विचार में यह केवल किप्य परपरा का शाखाभेद ही मालूम होता है। यदि यह कोई वास्तविक भेद जैसी वात होती तो चार-चार आचार्यों के काल में बद्धमूल हुआ भेद भद्रवाहु के युग में कैसे एकाएक समाप्त होता और कैसे दोनो ही परपराएँ आचार्य भद्रवाहु को पचम श्रुत केवली के रूप में एक स्वर से स्वीकार करती।

दुष्काल के समय भद्रवाहु साधु सब के साथ दक्षिण मे गए और वही अनक्षन पूर्वक स्वगंस्थ हुए। भद्रवाहु के साथ जाने वाला मुनि सब बुद्धाचारी रहा और वही दिगवर परपरा का मूल-स्रोत है। स्यूलमद्र मुनिसब के साथ इधर पूर्व भारत मे ही रह गए और दुष्काल के कारण वे शिथिलाचारी हो गए। क्वेताम्वर परपरा का मूल इसी दूसरे पक्ष मे है। कुछ विद्वान उक्त चर्चा पर काफी ऊहा—पोह करते है, घूम फिर कर यही दिगम्वर क्वेताम्वर के मतभेद-सवन्धी बीज तलाक्ष करते है, परन्तु यदि उक्त चर्चा की गहराई मे उतरा जाए तो कुछ उल्लेखनीय सार नहीं मिलता। क्वेताम्वर हिमवन्त स्थविरावली मे भद्रवाहु का स्वगंवास किलग (उडीसा) मे कुमारिगरि पर वताया है। दिगम्बर जैनाचारं

[े] पौण्ड़ देश का एक अनार्य देश के रूप मे उल्लेख महाभारत मे आता है। बगाल मे, बोगरा जिले के ई० बी० आर० जमालगज स्टेशन से ३ मील दूर पहाडपुर गाँव है। इतिहासकार इसी को पौण्डु प्रदेश कहते हैं।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

हरिपेण सूरी (विक्रम म० ६८६) अपने बृहत्कथाकोष में भद्रबाहु का स्वर्गवास, उज्जयिनी के पार्श्वर्ती प्रदेश में वताते हैं, दक्षिण में नहीं। दिगम्बर ब्रह्मचारी नेमिदत्त जी भी उज्जायनी में वटवृक्ष के नीचे भद्रवाहु के स्वर्गवासी होने का उल्लेख करते हैं। श्रुत केवली भद्रबाहु का स्वर्गवास श्वेताम्बर वीर स० १७० मानते हैं, और विगम्बर १६२ में, जब कि दिगबर आचार्य देवसेन वीर स० ६०६ में दिगबर श्वेताम्बर मतभेद का होना बताते हैं, और श्वेताम्बर वीर स० ६०६ में। श्वेताम्बर दिगबर मतभेद की उत्पत्ति के सम्बन्ध में केवल तीन वर्ष का ही अन्तर हैं, दोनों की मान्यताओं में उक्त सदमं से स्पष्ट हों जाता है कि प्रथम भद्रबाहु दक्षिण में नहीं गए, और न उनके युग में कोई उल्लेखनीय श्वेताम्बर दिगबर मतभेद उत्पन्न हुआ। अस्तु श्रवण वेलगोला (चन्द्रगिरि) का भद्रबाहु सम्बन्धी शिलालेख, जो उनके दक्षिण आने की चर्चा करता है, प्रथम भद्रबाहु का न होकर द्वितीय भद्रबाहु का होना चाहिए। जैन सिद्धान्त भास्कर, किरण १ पृ० २५ में भी दिक्षणापय के यात्री भद्रबाहु को द्वितीय भद्रबाहु ही माना है, प्रथम नहीं। द्वितीय भद्रबाहु के पश्चात् ही श्वेताम्बर दिगबर मतभेद होने की मान्यता अधिक तर्क-सगत है।

भद्रवाहु स्वामी ने अपने जीवन के ४५ वे वर्ष मे आहंती दीक्षा ग्रहण की । ६२ वे वर्ष मे युग प्रधान आचार्य पद पर प्रतिष्ठित हुए । भगवान् महावीर के १७० वर्ष के पश्चात् ७६ वर्ष के आयु मे स्वर्गवासी हुए ।

भद्रबाहु जैन परपरा के क्षितिज पर सर्वत प्रकाशमान सूर्य हैं। क्या श्वेताम्बर और क्या दिग-बर, उत्तरकालीन सभी आचार्य उनके श्री चरणों में अखड माव भिक्त के साथ श्रद्धा सुमन अपित करते आए है। महाकाल की कालिमा में कभी न चूमिल होने वाली अद्भुत ज्ञान प्रभा, तत्कालीन दर्शनों का तलस्पर्शी परिशीलन, अनेकिवध देश विदेश का मौलिक परिज्ञान, इतिहास का यथार्थवादी स्पष्ट दृष्टि-कोण, जिन वाणी के प्रति अक्षुण्ण निष्ठा, आगम साहित्य के शूढार्थों की सरस एवं गभीर व्याख्या-पद्धित, अनेकान्तवाद का तर्क प्रधान आगमलक्षी अनुचिन्तन, आचार-सहिता के उत्सर्ग और अपवाद मार्गों का युक्ति सगत विश्लेषण—उनका सब कुछ ऐसा निर्मल, उज्जवल और समुज्जवल है कि प्रतिभामूर्ति भद्र-वाहु के चरणारिवन्द में हम सब का चित्त वचरीक आज भी कोटि-कोटि वन्दना के साथ सहसा श्रद्धा-वनत हो जाता है। आगम साहित्य के मर्मज्ञ व्याख्याता आचार्य मलयगिरि के शब्दों में, समग्न जैन जगत् युगयुग तक उन्हे श्रद्धाञ्जलि अर्थण करता रहेगा।

> श्रीकल्पसूत्रममृत विद्युष्तीपयोग-योग्य जरामरणवारुण-बु सहारि । येनोढृत मतिमता मथितात् श्रुताच्ये. श्रीमद्रबाहु-गुरवे प्रणतोऽस्मि तस्मे ॥

> > --पिण्डनिर्युक्ति टीका

[े] कथा १३१, इलो० ४३-४४

[े] आराघना कथा-कोष, कथा ६१, इलो० २६-२७

कोशा का संगीत-कला की चिर-साधना से मैंजा-निखरा गान और नृत्य, ऐसा कि एक बार तो जड पत्यर भी द्रवित हो ज।ए—हुनक जाए । परन्तु स्थूल भद्र पद्मासन लगाए घ्यान मुद्रा से अन्तर्लीन । तन, मन दोनो ही अचल, अकम्प । आत्मदर्शन के अतिरिक्त "सर्व शून्य-शून्य क्षणिक-क्षणिकम्।" स्वरूप चिन्नन की अन्तर्वीणा के हजार-हजार, लाख-लाख, कोटि-कोटि तार ऋतृत हैं। अन्तर से चल रहे सगीत के महास्वर में आखिरकार बाहर के सगीत का क्षीण-कण्ठ डूब गया, निर्माल्य हो गया। कोशा आत्म-प्रतिवोध की आध्यात्मिक जागरण की भूमिका में, स्थूलभद्र के आदेश का जादू काम कर गया। कोशा जैसी वेश्या भी भगवान महावीर के चतुविध सध में, एक श्राविका के रूप में सम्मिलित हो गई।

वर्पावास की मर्यादा पूर्ण होने पर मुनि लौट आए। गुरु ने प्रथम तीनो का "दुष्करकारक" तप-स्वी के रूप मे स्वागत किया। परन्तु जब स्थूलभद्र लौटे, ती गुरुदेव खडे हो गए। आठ सात कदम सम्मुख गए, हुएँ गद्गद वाचा मे "दुष्कर-दुष्कर कारक" तपस्वी कहकर उनका भावभीना स्वागत किया। सिंह गुफावासी मुनि क्षुच्छ । गुरुदेव ने समकाया, ब्रह्मचर्य की दुष्करता का सजीव चित्र खीच-कर प्रतिबोध दिया। परन्तु आवेश, आवेश है। यह कभी कभी निरकुश पागल हाथी हो जाता है। दूसरे बपं चातुर्मास करने के लिए सिंह गुफावासी, कोशा-सिहनी की गुफा मे । परीक्षा के लिए प्रयुक्त नृत्य गान की एक ही चोट से घायल, ब्रत भग के लिए प्रस्तुत । कोशा ने धर्म रक्षा के लिए मार्ग बदला । नैपाल नरेश के यहां से रत्न कम्बल की माग। मान भूला हुआ साधु चातुर्मास मे नैपाल पहुँचता है। रत्न कम्बल लाता है। मार्ग मे चोरो द्वारा पकडा जाता है-पिटता है, बडी कठिनाई से छुटकारा पाकर पाटली पुत्र वापस लीटता है। कोशा को रत्न कम्बल देता है, परन्तु कोशा रत्न कम्बल लेकर गन्दे पानी की नाली मे फैक देती है। "यह क्या" ? साधु क्रोध की भाषा मे गर्जता है-- "कठोर परिश्रम से प्राप्त बहुमूल्य रत्न कम्बल को कही यो नाली मे फैका जाता है ?" कोशा का एक ही छोटा सा उत्तर है—"क्या आपके सयम रूपी अनमोल चिन्तामणि रत्न से भी यह कपडे का चिथडा रत्न कम्बल अधिक मूल्यवान है ? कामवासना की क्षणिक तप्ति के लिए ब्रह्मचर्य का भग, क्या यह अनमील ब्रह्मचर्य रत्न की गन्दी नाली में डालना नहीं है?" कोशा का यह उपक्रम और उपसहार का काम कर गया। सिंह गुफावासी सिंह से श्वगाल बनते-वनते रह गए। गुरुचरणो मे पहुँचकर आत्मशुद्धि के लिए प्रायश्चित्त ग्रहण और फिर वही कठोर साधना, तप एव त्याग !

स्थूलमद्र के जीवन-प्रासाद का यह कक्ष बहुत ही सुन्दर है, मगोहारी है। ससार-वासना ज्यो ही किसी साधक के हृदय को गुदगुदाए, त्यो ही यदि जागृत साधक काम विजेता स्थूलमद्र को स्मरण कर लेता है, तो अवश्य ही वह काम-विजेता हो सकता है। प्राकृत, सस्कृत, अपभ्रश और अन्य राप्ट्र-भाषाओं में स्थूलमद्र का जीवन वृत्त शत-शत घाराओं से प्रबह्मान होता आया है, महोपाच्याय धर्मसागर गणी हारा उद्धृत शब्दावली में, हम भी, श्री स्थूलमद्र के चरणकमलों में नतमस्तक होते है—

श्रीनेमितोऽपि शकटालसुत विचार्य, मन्यामहे वयमम् मटमेकमेव।

पूर्व इतिवृत्त

देवोऽद्रिदुर्गमधिरुह्य जिघाय मोह, यन्मोहनालयमयं तु वज्ञी प्रविश्य ॥

स्थूलमद्र एक ऊँचे साघक ही नहीं, बहुत बढे प्रमावशाली ज्ञानी भी थे। पाटिलपुत्र की प्रथम आगम-वाचना में आचाराण आदि ११ अगो का सकलन इनकी ही अध्यक्षता में हुआ था। दृष्टिवाद के अध्ययन में भी यही अग्रगामी थे। नैपाल में जाकर भद्रवाहुस्वामी से इन्होंने महासमुद्र के समान सुवि-स्तृत विराट १० पूर्वी का सार्थ अध्ययन किया था और सूत्र रूप में तो चौदह ही पूर्व अधिगत कर लिए थे।

स्थूलमद्र योग-विद्या के भी आचार्य थे। अनुश्रुति है कि एक बार यक्षा आदि उनकी सात वहने, जो साध्वी हो चुकी थी, दर्शनार्थ जीर्णोद्यान में पहुँची। स्थूलमद्र ने चमत्कार दिखाया, विकराल सिंह का रूप धारण करके बैठ गए। बहने डर कर लौट गई। पता लगने पर मद्रबाहु स्वामी ने आगे का अध्ययन यह सूचना देते हुए बद कर दिया कि—"वत्स । अभी तक तुम बहुत ही नगण्य अध्ययन कर पाए हो। यदि तुम इसी को अपने अदर पचा नहीं सके, सिंह विद्या का चमत्कार दिखाने लगे, तो अग्रिम ज्ञान-राश्चि को कैसे पचा पाओंगे।" कथासूत्र का उल्लेख है कि स्थूलमद्र का अध्ययन वौद्धिक दुर्बलता के कारण नहीं, किन्तु इस कारण से अवरुद्ध हो गया, और वह अग्रिम चार पूर्व सार्थ अध्ययन नहीं कर पाए। स्थूलमद्र के पश्चात् पूर्वों का ज्ञान उत्तरोत्तर विलुप्त होता चला गया। उन जैसा मेधावी बहु-श्रुत, भविष्य में और कोई नहीं हुआ।

स्यूलभद्र के युग मे, उनकी यक्षा आदि वहनी के द्वारा, चूलिका सूत्रों के रूप में आगम साहित्य की श्री वृद्धि हुई। चार चूलिकाओं में से भावना और विमुक्ति आचाराग सूत्र के तथा रित-वाक्या और विविक्त-चर्या दशवैकालिक सूत्र के परिशिष्ट-रूप में जोड़ दी गई, जो आज भी साधना-जीवन में प्रकाश किरणें विकीणें कर रही है।

स्थूलभद्र ने श्रावस्ती के धनदेव श्रेब्ठी को जैन धर्म मे दीक्षित किया। आर्य महागिरि और आर्य सुहस्ती आप के प्रधान श्रमण-शिब्य थे। स्थूलभद्र दीर्घायु थे। आपके युग मे नगध मे राज्य-कान्ति हुई, नन्द साम्राज्य का उच्छेद और मौर्य साम्राज्य की स्थापना। मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त, बिन्दुसार, अशोक और कुणाल भी आपके समक्ष थे। कौटिल्य अर्थशास्त्र का निर्माता महामत्री चाणक्य भी आपके दर्शन लाम से गौरान्वित हुआ है। परिजिब्ट पर्व, मरणसमाधि और सथारपङ्चा आदि मे चाणक्य के दीक्षित होने का, और अन्तिम समय मे बिन्दुसार के असन्तुप्ट सुबन्धु मत्री द्वारा ईर्ष्यावश जलाए जाने पर भी समाधि पूर्वक मश्कर देवलोक मे जाने का उल्लेख है। वीर स॰ २१४ मे होने वाला आषाड भूति शिष्य तीसरे अध्यक्तवादी निन्हव भी स्थूलभद्र के समय मे हुए।

वीर सवत् ११६ में स्थूलमद्र का जन्म, १४६ में ३० वर्ष की आयु में दीक्षा, १६० के लगभग पाटलीपुत्र में प्रथम आगम वाचना, १६८ के लगभग चूलिकाओं की आगमत्वेन प्रतिष्ठा, १७० में आचार्य पद और वीर स०२१५ में वैभारगिरि पर्वत पर १५ दिन का अनक्षन करके स्वर्गारोहण हुआ।

६-१० आर्थ महागिरि श्रोर श्रार्थ सुहस्ती

बार्य महागिरि और सुहस्ती अपने युग के परम प्रभावक युग-पुरुप थे। आर्य स्थूलभद्र जी के शिष्य रत्न और पट्टघर। वाल्यकाल में स्थूलभद्र जी की बहन गक्षा साघ्वी द्वारा मूलत प्रतिबुद्ध हुए थे। दोनों की आयु में लगभग ४५ वर्ष जितना अन्तर पड़ता है। दोनों ही आचार्य सर्वश्रेष्ठ, मेघावी, बहुश्रुत, त्यागी और सयमी थे। अत्यन्त निष्ठा के साथ ११ अग और १० पूर्व तक का कण्ठस्थ अध्ययन दोनों ही आचार्यों ने किया था।

आयं महागिरि साधनापथ के उप यात्री थे। आपने जम्बू स्वामी के ग्रुग से विच्छित्र जिनकल्प जैसी कठोर साधना अपनाई बीर आयं सुहस्ती को सघ का नेतृत्व सीपकर एकान्त वनवासी बन गए। आयं सुहस्ती स्थविरकल्पी रहे और विशेषत नगर एव ग्राम वसतियों में ही उनका निवास रहा।

एक बार दोनो आचार्य कौशाम्बी मे गए और वहाँ दुष्काल से पीडित एक द्रमक (मिखारी) को दीक्षा दी। कथाकार कहते है कि यही द्रमक कुणालपुत्र सप्रति हुआ। अवन्ती (उज्जियनी) नगरी में आयं सुहस्ती को देखकर युवराज सप्रति को जातिस्मरण हुआ और उनका उपदेश श्रवण कर जैनधर्मी बलम्बी बना। सम्प्रति वडा ही दयानु और भद्र प्रकृति का नरेश था। दिरद्व जनता के हितार्थ ७०० दानशालाएँ खोली और मुक्त मन से दीन दुखी निराधार लोगो के लिए राज-कोप अपंण कर दिया। सम्प्रति, जैन धर्म का दितीय अशोक है। वृहत्करण सूत्र के माध्य मे लिखा है कि सम्प्रति ने साधुवेश में अपने समर्थ अधिकारी पुरूपो को मेजकर आन्ध्र आदि सुदूर प्रदेशों में जैन धर्म का प्रचार किया।

आर्य महागिरि और सुहस्ती की शिष्य-परम्परा बहुत विशाल थी। आर्य महागिरि के शिष्य-समृह से कौशाम्बी, चन्द्र नागरी आदि अनेक शाखाएँ प्रचलित हुईं। आर्य महागिरि के शिष्य कौशिक गोत्रीय रोहगुप्त ने त्रैराशिक निन्हवमत का प्रचलन किया। रोहगुप्त साक्षात् शिष्य नहीं, किन्तु परम्परा-शिष्य प्रतिभासित होता है, क्योंकि उसका काल वीर सवत् ५४४ निर्दिष्ट है।

समयसुन्दरगणी कल्प-सूत्र की कल्प लता-टीका मे इसी को कल्पसूत्र वर्णित षडलूक और कौशिक विशेषणो के कारण वैश्वेषिक मत का प्रवर्तक भी कहते हैं।

आर्य महागिरि का बीर स० १४५ मे जन्म, १७५ मे दीक्षा, २१५ मे आचार्य पद और २४५ मे १०० वर्ष की आयु पूर्ण कर दशार्ण (मालव-मन्दसीर प्रदेश) देश के गजेन्द्रपदतीर्थ मे स्वर्ग गमन हुआ।

वार्य सुहस्ती के भी आर्य रोहण, यशोगद्र, मेघ, कार्माघ, सुस्थित और सुप्रतिबद्ध आदि अनेक शिष्य थे, जिनसे चिदिज्जिया, मह्ज्जिया, काकदिया, विज्जाहरी, वमदीविया आदि अनेक गण और कुलो

^९ बृहत्कल्पभाष्य १, ५० गा० ३२७५ से ३२८६

पूर्व इतिवृत्त

का प्रारम्भ हुआ । आर्य रोहण के उद्देह गण और नागमूत कुल का एक शिलालेख, किनप्क स०७ का प्राप्त हुआ है, जो उक्त गण एव कुलो की ऐतिहासिकता पर प्रकाश डालता है।

आर्य सुहस्ती से गणवश, वाचकवश और युग-प्रधानवश—तीन श्रमण-परपराएँ प्रचलित हुई। गणधर-वश गच्छाचार्यपरपरा है, वाचकवश विद्यागुरुपरपरा है और युगप्रधान विभिन्न गण एव कुलो के प्रभावशाली आचार्यों की ऋमागत परपरा है।

आर्य सुहस्ती का वीर स॰ १६१ मे जन्म, २१५ मे दीक्षा, २४५ मे युग-प्रधान आंचार्यपद और २६१ मे १०० वर्ष की आयु पूर्ण कर उज्जियनी मे स्वर्गवास हुआ।

११-१२ ग्रायं सुस्थित ग्रीर ग्रायं सुप्रतिबद्ध

आर्य सुहस्ती के उपर्युक्त दोनो ही शिष्य युग प्रभावक आचार्य थे। कल्प-सूत्र स्थविरावली मे दोनो का साथ-साथ उल्लेख है और दोनो के ही एक पट्टघर इन्द्र दिन्न शिष्य का होना बताया है। दोनो के लिए कोटिक-काकन्दक विशेषण है। दोनो काकन्दी नगरी के रहने वाले, राजकुल मे उत्पन्न हुए व्याघ्रापत्य गोत्रीय सगे भाईथे। दोनो आचार्यो ने भुवनेश्वर (उडीसा) के निकट कुमारगिरि पर्वत पर कठोर तपश्चरण किया । आर्य सुस्थित गच्छनायक थे, तो आर्य सुप्रतिबद्ध वाचनाचार्य । हिमवन्त स्थविरावली के अनुसार इनके ग्रुग मे भी कुमारगिरि पर्वत पर एक लघु श्रमण-सम्मेलन हुआ था और द्वितीय आगम वाचना का सूत्रपात । किंसग (उडीसा) मे उस समय वैशाली गणतन्त्र के अधिनायक राजा चेटक के सुपुत्र शोभनराज का, जो पिता की मृत्यु के बाद कितग चले आए थे, राजदश का शासन चल रहा था। हिमवन्त स्यविरावली के मतानुसार, इसी वश मे आगे चलकर यवन विजेता महामेघवाहन खारवेल हुए, जो सम्राट मिश्नुराज के नाम से सुप्रशिद्ध थे, शुद्ध जैन धर्मावलबी और प्रजापालक नरेश। इन्होने कुमारगिरि (भुवनेश्वर निकटवर्ती उदयगिरि) पर अनेक जैन गुफाओ का निर्माण कराया । हाथी गुफा मे ब्राह्मीलिपि मे अकित मागधी मापा का शिलालेख, आज भी खारवेल की दिग्दिगन्तव्यापिनी कीर्ति-गाया का उद्घोष कर रहा है। उदयगिरि की गुफाओ का दातावरण बढा ही शान्त, भव्य और अलौकिक है। सन् १९६२ में, इन पक्तियो का लेखक कुछ समय गुफाओ मे रहा है, घ्यान साधना की है। अद्भुत शान्ति निश्चल एकाग्रता और चिज्ज्योति की विलक्षण अनुभूति। आज भी वह सब स्मृति को गुदगुदा जाता है।

आचार्य सुस्थित ३१ वर्ष गृहस्य दशा मे, १७ वर्ष सामान्य व्रत-पर्याय मे और ४८ वर्ष आचार्य पद मे रहकर ६६ वर्ष का सर्वायु पूर्ण कर वीर स० ३३६ मे कुमारगिरि पर्वत पर स्वर्गवासी हुए।

१३. भ्रार्थ इन्द्र दिन्न

आचार्यं इन्द्रदिन्न का सस्कृत रूपान्तर इन्द्रदत्त होता है। आप कौशिक गोत्री ब्राह्मण थे। आपका विशेष परिचय उपलब्ध नहीं है। आपके गुरुश्चाता आर्य प्रियग्रन्थ महाप्रभावक मुनि हुए है, चित्तौड के

गुरदेव भी रत्न मुनि त्नृति-प्रन्य

पास माध्यितना, को कालान्तर में हर्षपुर के रूप ने परिवर्तित हो गई अपने युग की सुप्रसिद्ध नगरी है। आये प्रिय प्रन्य ने हर्षपुर में होने वाले रूडनेष का निवारण किया और बाह्मण विद्वानों को अहिसा घर्म की शिक्षा दी।

१४ म्रार्य दिन्न (दत्त)

साचार्य इन्द्रदत्त सूरी के पट्ट पर गीतन गोत्री व्यार्थ दिरु कासीन हुए। व्यापके सन्द्रन्य के भी विशिष्ट जानकारी नहीं मिलती है। व्यापके शिष्य-मंडल ने दो प्रमुख मुनिराल हैं—आर्य शानितप्रेपिक और आर्य तिहिगिरि।

आर्य शान्तिश्रेपिक के शिष्य समूह से उनका नागर सेष्पिया तापसी आदि शासाओं का दिक्स हुआ। उच्चानागर शासा ने ही तत्त्वार्य सूत्र के प्रयेता साचार्य उनास्वाति हुए हैं, जो जैन साहित्य के इतिहास ने सर्वप्रथम दर्शन-शैली के सूत्रकार माने जाते हैं। आर्य दिरुसूरी ने दक्षिण ने कर्नाटक पर्यन्त सुदूर प्रदेशों में विहार करके धर्म प्रचार किया था। व्यपके ही युग ने थोड़े वहुत आये-पीछे आर्यकालक आर्य रवपुटाचार्य हन्द्रदेव अनपसिंह वृद्धवादी और सिद्धसेन प्रमृति और नहान् आचार्यों का होना माना जाता है।

आर्य कालक के नाम से चार जाचार्य प्रसिद्ध हैं। ज्यामाचार्य प्रथम कालक हैं. जिन्होंने प्रकापना स्त्र की रचना की। आप द्रव्यानुयोग के प्रकाण्ड जाता एवं व्यास्थाता थे। अनुभूति है कि सौष्ठमेंन्द्र ने महाविदेह क्षेत्र में सीमन्धर स्वामी से निगोद का वर्णन सुना और जब उनके क्यनानुसार भरत क्षेत्र में कालकाचार्य के पास आए तो उनसे भी ठीक वैसा ही वर्णन मुनने को मिला। प्रभावक चरित्र के उल्लेखा-नुसार प्रथम कालकाचार्य युग प्रधान गुणाकर (आचार्य नेषगणी) सूरि के शिष्य थे। आपका चीर संव २८० में जन्म, ३०० में दीका, ३३५ में युग प्रधान पद और ३७६ में स्वर्ग गमन हुसा।

हितीय कालकावार्य आर्य दिश्न सूरी के आस-णस हुए हैं। जन्म स्थान द्वारा नगर राजावीरोंसह पिता, सुरसुन्दरी माता और सरस्वती छोटी बहन । माई, बहन दोनो ने आहंती दीक्षा घारण की। यह बही कालकावार्य हैं, जो उज्जिदिनों के गर्दिमल्ल राजा द्वारा सरस्वतों का अपहरण करने पर, उसके साझाल्य का सको द्वारा उच्छेद कराने वाले माने जाते हैं। ये निन्धु नदीं को पार करके फारस (ईरान) देश में भी गए ये। सुवर्णभूनि अर्थात् वर्मा या सुमात्रा जाने का भी उल्लेख है। इन्हों के भानजे राजा बलिनत्र और मानुमित्र हैं जिन्होंने शकों को पराजित करके भारतीय स्वतंत्रता की पताका को पुन दोष्ट्रयमन किया। कुछ इतिहासकार वलिनत्र मानुमित्र, को ही प्रसिद्ध वित्रम सवत् के प्रवर्तक राजा विक्रमादित्य मानते है।

यह द्वितीय नालनाचार्य ही राजा वलिनत्र की वहन मानुकी के पुत्र बलनानु को दीक्षा देने के कारण उज्ज्वयिनों के चातुर्मास ने विहार कर दिनण बान्छ ने प्रतिष्ठानपुर गए. जहां के राजा

[े] उत्तर प्रदेश में वुलन्दशहर का मुगल काल से पहले ऊँचा नगर नाम था। कुछ विद्वानों का अभिमत है कि यह ऊँचा नगर ही उच्चानागर शाखा से सम्बन्धित है।

पूर्व इतिवृत्त

सातवाहन जैनधर्मावलम्बी थे। यहाँ पहुँचकर आर्य कालक ने माद्रपद शुक्ला चतुर्थी को पर्युपण पर्व की अराधना की। इनका समय वीर स॰ ४५४ माना जाता है।

१५ ग्रार्थ सिहगिरि

आचार्य सिहिगिरि के जीवन के सम्बन्ध मे विशिष्ट सामग्री प्राप्त नही है। कल्प-सूत्र स्थविरावली मे इन्हे जातिस्मरण कहा है, अर्थात् इन्हे अपने पूर्व जन्म का स्मरण था। आप कौशिक गोत्री ब्राह्मण थे। आपके चार प्रमुख शिष्य हुए है—आर्य समित, आर्य धनगिरि, आर्य बच्च स्वामी और आर्य अर्हद्दत्त।

आर्य समित (वीर स॰ ५६४) का जन्म स्थान अवन्ती देश (मालव) का तुम्बवन ग्राम है। पिता का नाम घनपाल है, जाति से वैश्य है। आपकी बहन सुनन्दा का विवाह तुम्बवन में ही घनगिरि से हुआ था। आर्य समित बड़े ही तपस्वी एव योगनिष्ठ साधक थे। आभीर देश के अचलपुर ग्राम में, इन्होंने कृष्णा और पूर्णा निदयों को योगबल से पार कर बहाद्वीपीय पाच सौ तापसों को जमत्कृत किया और उन्हें अपना शिष्य बनाया। दर्शनविजय जी के मतानुसार यह घटना उत्तर प्रदेश मेरठ जिले में वर्तमान कृष्णा और हिण्डौन निदयों के बीच बरनावा के टापू में घटित हुई थी।

१६ म्रार्य वज्रस्वामी

गौतमगोत्री आर्थ बच्च, आर्थ सिमत के भानचे होते हैं। पूर्व कथानानुसार आर्थ सिमत की बहन सुनन्दा का धनिगिर से विवाह हुआ था। सुनन्दा गर्भवती थी कि धनिगिर अपने साले सिमत के साथ आर्थ सिह गिरि के पास दीक्षित हो गए। पश्चात् सुनन्दा ने अत्यन्त तेजस्वी पुत्र को जन्म दिया, यही वच्च है। वच्च छह महीने के ही थे कि एक बार धनिगिरि भिक्षार्थ सुनन्दा के यहाँ पहुँचे। ज्यो ही मिक्षा के लिए पात्र आगे रक्खा कि सुनन्दा ने आवेश में बालक को पात्र में डाल दिया और कहा कि "आप गए तो इसे यहाँ क्यो छोड दिया? इसको भी ले जाएँ।" धनिगिरि ने समझाने का प्रयत्न किया, किन्तु वह न समझी। आखिर वच्च को पात्र में लिए गुरुदेव सिहगिरि के पास पहुँचे। वच्च का आवको के यहा पालन पोषण होने लगा। कुछ वयस्क होने पर आविकाएँ उपाश्रय में जाती, तो साथ ले जाती। होनहार बालक घ्यानपूर्वक शास्त्र-श्रवण करता और उसके हृदय में वैराग्य की रस-धारा बह जाती। आपको जातिस्मरण ज्ञान भी हो गया था। दीक्षा योग्य होने पर आर्य सिहगिरि ने बच्च को मुनि दीक्षा दे दी। आचार्य शिष्यो को आगम वाचना देते, तो वह पास बैठा सुनता। अपूर्व मेधा शक्ति थी कि श्रवण मात्र से उसे सब आगम कण्ठस्थ होते चले गए। आर्य सिहगिरि ने वच्च को वाचनाचार्य बना दिया। आर्य वच्च ने दशपुर (मन्दसौर) में आचार्य भड़गुरत के पास दशपूर्व का बघ्यम किया। बच्च स्वामी अन्तिम दशपूर्वधर थे। उनके पश्चात्, अन्य कोई दशपूर्वी नही हुआ। कहा जाता है—आपके बाद अर्थ वच्च स्वामि सान्तम दशपूर्वधर थे। उनके पश्चात्, अन्य कोई दशपूर्वी नही हुआ। कहा जाता है—आपके बाद अर्थ वच्च स्वामी सान्तम दशपूर्वधर थे। उनके पश्चात्, अन्य कोई दशपूर्वी नही हुआ। कहा जाता है—आपके बाद अर्थ वच्च स्वामी सान्तम सानाचसहनन का भी विच्छेद हो गया। आपके नाम पर वच्च शाखा प्रारम हुई।

अवन्ती मे जृभक देवो ने बाहार शुद्धि के लिए परीक्षा ली, वज्र खरे उत्तरे । पाटलीपुत्र के धनकुबेर घनदेव की पुत्री रुक्मिणी को, जो आपके अद्भुत रूप सौन्दर्य पर मुख्य हो गई थी, आपने उप-

देण देकर साध्वी बनाया। घनदेव श्रेष्ठी करोडो की सम्पत्ति, अनुपम रूपवती पुत्री के विवाह के साथ देना चाहता था, परन्तु स्वरूप साधना के अनन्त पथ का यात्री इन मोहक प्रलोभनो मे कब और कहाँ हका है? आप आकाश-गामिनी विद्या के भी ज्ञाता थे। एक बार उत्तर मारत मे भयकर दुर्भिक्ष पडा, तो आप श्रमण-सघ को विद्या के वल पर कॉलग प्रदेश मे ले गए थे। जैन अनुश्रुतियो मे आपके चम-त्कारो की अनेक गाथाएँ प्रचलित है।

वच्च स्वामी की शाला मे वच्च नाम के अनेक आचार्य हुए है। प्राय सबके सब प्रभावशाली, दार्जनिक, भविष्यद्रष्टा और युग-पुरुष। चीनी यात्री हुएनत्साग (६४६ ई०) को भी, जब वह नालन्दा में वापस चीन लौटने की चिन्ता में थे, असहाय थे, तत्कालीन जैनाचार्य वच्चस्वामी ने चमत्कृत कर दिया था। उन्होंने वताया था कि असम के राजा कुमार और कान्यकुब्ज नरेश श्रीहर्ष आपकी सहायता करेंगे। कुमार का दूत तुम्हे बुलाने के लिए वहाँ से चल भी पड़ा है। बच्च स्वामी की सभी भविष्य वाणिया शत प्रतिशत प्रमाणित हुई, जिसका उल्लेख स्वय हुएनत्साग ने अपनी भारतयात्रा सम्बन्धी चीनी पुस्तक में किया है, और उन्हे सुप्रसिद्ध भविष्यद्रष्टा बताया है। राजगृह के वैभारगिरि पर्वत की दक्षिणाभिमुख स्वर्ण भड़ार गुफा में ईसा की चौथी शती का एक अभिलेख है, जो अन्य किसी वच्चस्वामी से सम्बन्धित है। यह गुफा वच्चस्वामी का साधना स्थान है, अत्यन्त सुरम्य और भव्य। चट्टान को काट कर एक विशाल भवन का रूप दे दिया गया है। इन पित्तयों के लेखक ने भी राजगृह के गत वपिवास में अनेक दिन और राजियां उक्त गुफा में विताई है। अब भी वहां कुछ ऐसा है कि साधना के निर्मल क्षणों में हुदय के कण-कण से शान्त-रस का अमृत निर्मर वहने लगता है।

वज्रशासा के प्रवर्तक आयं वज्रस्वामी वास्तव में अलोकिक महापुरुप थे। उनका अलोकिकत्व उनकी णिष्य परम्परा में चिरकाल तक उद्मासित रहा। यह तेजोमूर्ति सूर्यं जब अस्ताचल की ओर था, तब एक और भयकर दुष्काल पडा। अपने प्रमुख शिष्य वज्रसेन को साधुसघं के साथ सुभिक्ष प्रधान सोपारक एवं कोकण प्रदेश में मेज दिया और स्वय दक्षिण के रथावर्त पर्वत पर अनशन कर दिवगत हुए। कुछ विद्वान इन्हें ही द्वितीय भद्रवाहु कहते हैं और इन्हीं के शिष्य वज्रसेन के युग में इवेतास्वर दिगम्बर मतभेदों ने शासा भेद का रूप लिया।

वज स्वामी के जन्म, दीक्षा आदि का समय इस प्रकार माना जाता है-

```
जन्म — वीर नि० स० ४६६ (३१ ई० पूर्व)
दीक्षा — ", " ५०४ (२३ ई० पूर्व)
आचार्यकाल — ", " ३६ वर्ष
स्वर्गवाम — ", " ५६४ (५७ ई०)
```

[े] दिगम्बर हरिवशपुराण (१,३३) मे वर्चाष और त्रिलोयपण्णित मे वज्जयशा के नाम से जिन यशस्त्री आचार्य का उल्लेख है, सभवत वे यही वज्जस्वामी हो।

पूर्वं इतिवृत्त

१७ म्रायं वज्रसेन

- आयं वज्र स्वामी के पट्टघर बज्रसेन है। बज्रसेन का जन्म वीर स० ४६२, दीक्षा ५०१, आचा-यंत्व ५ ५४,और स्वगंवास ६२० मे,१२६ वर्ष की आयु मे हुआ। कल्पसूत्र स्पविरावली मे, इन्हे वज्र स्वामी का शिष्य बताया है, परन्तु यह बज्ज स्वामी से दीक्षा मे बड़े है। अत उनके शिष्य कैसे हो सकते हैं? यह प्रक्त उलक्ष जाता है। और साथ ही इन्हें कल्पसूत्र स्थविरावली की आचार्य परपरा में भी नहीं गिना है, जब कि नागोरी लोकागच्छीय हस्तिलिखत पट्टावली में इन्हें आर्य बज्ज का पट्टघर माना है। श्रीदर्शन विजयजी भी इन्हें आर्य बज्ज का उत्तराधिकारी मानते हैं और शिष्य भी। आपके नागेन्द्र, चन्द्र, निवृत्ति और विद्याधर नामक प्रमुख शिष्यों से, जो परस्पर सहोदर बन्धु थे, वीर म० ६०६ के आस-पास अपने स्वय के नाम पर चार कुलो का विस्तार हुआ।

आर्यं वक्रसेन के युग में भी द्वादश वर्णीय भयकर दुष्काल पढ़ा। कथाग्रन्य कहते हैं कि इतना मयकर दुष्काल था कि निर्दोष भिक्षा न मिलने के कारण ७६४ साघु अनशन करके परलोकवासी हो गए। जिनदास श्रेष्ठी ने एक लाख स्वर्ण मुद्राओं में एक अजलि अन्न खरीदा और दिलया में दिप मिलाकर समस्त परिवार सिहत मरने जा रहा था कि आचार्यं वक्षसेन ने शीघ्र ही सुभिक्ष होने की घोषणा करके सबकी प्राण-रक्षा की। अगले दिन अन्न से मरे हुए जहाज समुद्र तट पर आ लगे और जिनदास ने सब अन्न खरीदकर सर्वसाघारण में बिना मूल्य वितरण करना प्रारम किया। कुछ समय पश्चात् वर्षा भी हो गई, और दुभिक्ष के प्राणहारी सकट से देश का उद्धार हो गया। यह दयामूर्ति श्रेष्ठी अपनी समस्त सम्पत्ति जनकल्याणार्थं अपंण कर, अन्त में अपने नागेन्द्रचन्द्र आदि चार पुत्रों के साथ आचार्यं वक्षसेन के चरणों में दीक्षित हो गया।

आर्य विज्ञसेन अपने युग के महान तेजस्वी देशकालज्ञ ज्योतिर्घर महापुरुप थे। आपने दुष्काल के पश्चात् शी घ्र ही श्रमण-सघ की छिन्न-छिन्न बिखरी किडियो को नए सिरे से जोडा और निर्जीव प्राय धर्म चेतना को पुन प्राणवती बनाया।

[े] प्रभावकचरित्र और पट्टाविलयों के अनुसार नागेन्द्र कुल में बलभी बाचनाकार नागार्जुन, पडम चरिय के कर्त्ता विमल, गुजंरेश्वर बनराज जावडा के गुरु शीलगुणसूरी, महामात्य वस्तुपाल के गुरु विजयसेन आवि प्रभावशाली आचार्य हुए है।

चन्द्रकुल मे उत्तराध्ययन-सूत्र के टीकाकार वादिवेताल शान्ति सूरी, नवागी वृत्तिकार अभयदेव सूरी आदि प्रमुख हैं।

निवृत्तिकुल मे आचार्य गर्गेषि, सुराचार्य, सिर्द्धांष और ज्ञीलाक आदि प्रसिद्ध है। विद्यावर कुल मे आचार्य पादिलप्तसूरी, नागहस्ती, कालक, वृद्धवादी, सिद्धसेन दिवाकर आदि महान् आचार्यों की परपरा है।

आगम साहित्याकाश के प्रकाशमान नक्षत्र आर्यरिक्षत सूरी, आर्य वच्चसेन के ही समकालीन थे। आप मालव प्रदेश के दशपुर (मन्दसीर) नगर के निवासी रुद्रसोम पुरोहित के पुत्र थे। माता की प्रेरणा से दृष्टिवाद का अध्ययन करने के लिए वही इसुवन मे विराजित आचार्य तोसलीपुत्र के पास पहुँचे और मुनि वन गए। आगमिक साहित्य का प्रारम्भिक अध्यास तोसलीपुत्र से किया और ६-३ पूर्व तक दृष्टिवाद का अध्ययन आर्य वच्च स्वामी से। आपने अनुयोग द्वारा सूत्र की रचना की और आगम साहित्य को द्रव्य, चरण-करण, गणित, धर्म-कथा—इस प्रकार चार अनुयोगो मे विभक्त किया। अद्यावधि समग्र आगम पाठो के द्रव्यादि रूप मे चार-चार व्याख्यार्थ किए जाते थे, परन्तु आर्य रिक्षत ने, श्रुतधरो की मेघाशिक्त की क्षीणता को देखते हुए, जिन पाठो से जो अनुयोग स्पट रूप से ध्वनित होता था, उसी एक प्रधान अर्थ को कायम रखकर अन्य अनुयोग सम्बन्धी गौण अर्थों का प्रचलन बन्द कर दिया।

यह सब कार्य द्वादशवर्षी दुष्काल के बाद दशपुर में हुआ । इतिहासकार उक्त आगम वाचना का समय वीर स॰ ५६२ के लगभग मानते हैं। इस आगम-वाचना में वाचनाचार्य आर्य निन्दल, गुग प्रधान आचार्य आर्य रक्षित और गणाचार्य आर्य वष्मसेन ने प्रमुख भाग लिया था। वर्तमान आगम साहित्य में कितनी ही उत्तर कालीन घटनाओं का भी वर्णन है। कुछ विद्वानों का इस सम्बन्ध में यह कथन है कि आर्य रक्षित ने अपने समय तक की महत्त्वपूर्ण घटनाओं का स्मृतिहेतु आगमों में समावेश कर दिया था।

आर्य रिक्ति के दुर्विलिका पुष्यिमित्र (मन्दसीरवासी), आर्य फल्गु रिक्षित (आर्य रिक्षित सूरि के लघुआता), विन्ध्य मुनि और गोष्ठामाहिल आदि प्रमुख शासन प्रभावक शिष्य थे। दुर्वेलिका पुष्यिमित्र आर्य रिक्षित के उत्तरिकारी हुए। गोप्ठामाहिल भी महाज्ञानी पूर्वेघर थे। इन्होने मथुरा मे एक प्रकाण्ड नास्तिक विद्वान को पराजित किया था। परन्तु आठवे कर्मप्रवाद पूर्व मे आए कर्म और आत्मा के क्षीर नीर जैसे सम्बन्ध को न मान कर, क्षरीर पर वस्त्र के समान कर्मबन्ध को आत्म-प्रदेशों के ऊपर लगा हुआ माना, इस कारण गोष्ठामाहिल सातवे निन्हव के रूप मे प्रस्थात हुए। इनका काल वीर स० ५६४ है। कुछ ही वर्षों वाद (वीर स० ५६७) मन्दसौर नगर मे, आर्य रिक्षित स्वर्गवासी हुए।

१८ ग्रार्य रथस्वामी

आयं वज्ज स्वामी के द्वितीय पट्टघर आयं रथ है, जिनसे देविद्धगणी क्षमा-श्रमण की परम्परा का विकास हुआ। आयं रथ (प्राकृत नाम आयंरह) विशय गोत्री थे। आप भी वज्ज स्वामी के प्रमुख शिष्यों में आयं वज्जसेन के समान ही प्रभावशाली थे। आपका दूसरा नाम आयं जयन्त है, इनसे जयन्ती शाखा का विकास भी माना जाता है।

इनके पश्चात् कल्प-सूत्र स्थविरावली मे देविद्धगणी पर्यन्त अनेक आचार्यो के नाम पट्टघर के रूप मे आते है, परन्तु जनका विशिष्ट परिचय नहीं मिलता। अत कल्प-स्थविरावली के आघार पर केवल नामोल्लेख ही किया जा रहा है—

पूर्व इतिवृत्त

१८ आर्य पुष्यगिरि	कौशिक गोत्र
१६ आर्य फल्गुमित्र	गौतम् गोत्र
२० आर्य घनगिरि	विशष्ठे गोत्र
२१ आयं शिवभूति	कुच्छस गोत्र
२२ आर्थ भद्र	काश्यप गोत्र
२३ आर्य नक्षत्र	काश्यप गोत्र
२४ आर्य रक्षी	काश्यप गोत्र
२५ आर्य नाग ^२	गौतम गोत्र
२६ आर्य जेहिल	विशष्ठ गोत्र
२७ आर्य विष्णु	माढ (ठ) र गोत्र
२८ आर्य कालक	गीतम गोत्र

यह तीसरे कालकाचार्य है, इनका समय रत्न-सचय ग्रन्थ के अनुसार वीर स॰ ७२० माना जाता है।

२६-३० भ्रार्य संपलित भ्रीर भ्रार्य भद्र

दोनो गौतम गोत्री और दोनो ही आर्यकालक के प्रमुख शिष्य एव बाल ब्रह्मचारी । आर्य कालक के पश्चात् दोनो ही पट्टधर । दोनो का सघ फिर से एक, और दोनो के पट्टधर एक ही आचार्य आर्य भद्र।

३१ आर्य भद्र	गौतम गोत्र
३२ आयं सचपालित	गौतम गोत्र
३३ आयं हस्ती	काश्यप गोत्र
३४ आर्थ धर्म	साक्य गोत्र
३५ आर्य हस्ती	काख्यप गोत्र
३६ आर्यं धर्म	
३७ आर्य सिंह	काश्यप गोत्र
३८ आर्य धर्म	काश्यप गोत्र

[ै] यह नाम मनोहर सप्रदाय की पट्टावली मे नहीं है।

मनोहर सप्रदाय की पट्टावली मे नागेन्द्र नाम है, और इनके पट्टघर उघरगणी का नाम बाता है, जिनका उल्लेख कल्प स्थिवरावली मे नही है। उघरगणी के पट्ट पर सीघा ही देविद्धगणी क्षमाश्रमण का नाम है, जब कि स्थिवरावली मे नाग के बाद जेहिल आदि अनेक आचार्यों के नाम आए हैं। प्रश्तुत निवंघ मे स्थिवरावली के अनुसार आचार्य परम्परा का वर्णन है।

वार्य धर्म के प्रमुख शिष्यों में बार्य स्कन्दिल और आर्य जम्बू का उल्लेख मिलता है। आर्य स्कन्दिल युग प्रधान वाचार्य है। बाप मथुरा के निवासों थे, मूल नाम सोमरथ था, आर्येसिंह के उपदेश से वैराग्य हुवा और आर्य धर्म से दीक्षा ग्रहण की। ब्रह्म द्वीपिका शाखा के वाचनाचार्य आर्येसिंह सूरी के पास आगम और पूर्वों का अध्ययनकर वाचक पद प्राप्त किया। युग-प्रधान यत्र के आधार पर आपका वाचनाचार्यकाल वीर स०६२६ माना गया है। आपके समय भारतवर्ष विचित्र स्थिति में गुजर रहा था। जैन वौद्ध और वैदिक धर्मों के सघपं ने विकट रूप धारण कर लिया था। खास कर सौराष्ट्र में। भारत में हूणों और गुप्तों का भयकर युद्ध हुआ और द्वादशवर्षी दुष्काल भी पड़ा। फलस्वरूप श्रुतधरों की सख्या काफी क्षीण हो गई थी, आगम साहित्य विनाश के कगार पर पहुँच चुका था। इस विकट स्थिति में वीर स०६३० से ६४०के आसपास आर्य स्कन्दिल ने उत्तरापथ के मुनियों का मथुरा में विराट सम्मेलन कर आगमों का पुस्तक रूप में लेखन किया। उधर आचार्य नागार्जुन ने दक्षिणा पथ के मुनियों का सम्मेलन कर बल्लमी (सौराष्ट्र) में आगमों का सकलन एवं लेखन किया। दुरस्थ होने से कुछ पाठ भेद हो गए, जिनका समन्वय आगे चलकर देविद्धगणी क्षमाश्रमण के द्वारा हुआ। कुछ पाठ भेदो का समन्वय न हो सका, तो स्कदिलाचार्य के पाठ को मान्यता देकर नागार्जुन के पाठों का मूल आगम में ही पाठान्तर रूप से उत्लेख कर दिया, जिनके सम्बन्ध में टीकाकार "नागार्जुनीयास्तु पठन्ति" लिखकर स्पष्टीकरण करते है। यह चतुर्य आगम वाचना है।

३९ आर्य जम्बू	गौतम गोत्र
४० आर्य नन्दी	काश्यप गोत्र
४१ आर्य देशी गणी क्षमाश्रमण	माठर गोत्र
४२ आयं स्थिरगुप्त क्षमाध्रमण	वत्स गोत्र
४३ आर्यं कुमारधर्म गणी	
४४ आर्य देविद्धिगणी क्षमाश्रमण	

आचार्य देविद्धिगणी क्षमाश्रमण काश्यप गोत्र के क्षत्रिय कुमार थे। आपकी जन्मसूमि वेरावल (सौराष्ट्र) है। आपके पिता का नाम कार्मींघ और माता का नाम कलावती है। िकतने ही कथाकार इनको भगवान् महावीर कालीन सौघर्मेन्द्र के सेनापित हरिणगमेपी देव का अवतार मानते है। आर्य देविंघ गणी अपने युग के समर्थ आचार्य थे। आर्य स्कन्दिल की वाचक परपरा के अन्तिम वाचनाचार्य और भारत के अन्तिम पूर्वघर। आपके पश्चात् अन्य कोई पूर्वघर नहीं हुआ। अपका दूसरा नाम देववाचक भी सुप्र-सिद्ध है। नन्दीसूत्र आपके द्वारा ही सकलित एव निर्मित है। आचार्य देवेन्द्र सूरि कर्मग्रन्थ, स्वोपज्ञवृत्ति मे नन्दीसूत्र रचिता के रूप मे आपको देविंघ क्षमाश्रमण और देविंघ वाचक के नाम से स्मरण करते हैं। आचार्य हरिमद्र और मलयगिरि अपनी नन्दी टीका में और जिनदासगणी महत्तर नन्दी-सूत्र चूर्णि मे उन्हे

[े] जबुद्दीवे ण दीवे भारहे वासे इमीसे ओसप्पिणीए मम एग वाससहस्स पुन्वगए अणुसिज्जस्सइ।
——भगवती सूत्र २०, ६,६७७

पूर्व इतिवृत्त

देववाचक कहते हैं। नन्दीचूणि में उनके गुरु का नाम दुष्यगणी वताया है, जब कि कल्पसूत्र स्थिवरावली के अनुसार वे कुमार धमें गणी के पश्चात् पट्टघर है। जैन परम्परा के इतिहास में श्री दर्शनिवजय जी देविषगिण जी के गुरू का नाम आचार्य नौहित्य सूरि वताते है, जिनका उल्लेख नन्दीसूत्र पट्टावली में आता है। श्री दर्शनिवजय जी के उल्लेखानुसार उपकेशगच्छीय आ० देवगुप्त के पास देविधगणी ने एक पूर्व अर्थ सिहत और दूसरा पूर्व मूलमात्र अध्ययन कर क्षमाश्रमण का महत्त्व पूर्ण पद प्राप्त किया। वलभी (सौराष्ट्र) में वीर स० ६८० के आसपास एक वृहत्मुनि सम्मेलन का आयोजन हुआ और उस में आचार्य देविधगणि के नेतृत्व में सर्व-सम्मत पाचवी आगम वाचना सपन्न हुई। प्रस्तुत आगम वाचना में चतुर्थ कालकाचार्य विधमान थे, जो नागार्जुन की चतुर्थ वलभी वाचना के प्रसर अभ्यासी थे और जिन्होंने वीर स०६६३ आनन्दपुर में वलभी वशीय राजा घ्रुवसेन की उपस्थिति में श्रीसघ के समक्ष कल्पसूत्र का वाचन किया था।

आगमों के पुस्तकारूढ का यह महाप्रयास, जैन इतिहास का वह सुनहला पृष्ठ है, जो निर्देलिता-क्षान-सभारप्रसार देविध वाचक के गम्भीर आगम ज्ञान, तटस्थ चिन्तन एव लोक-प्रिय निर्मल यहा की चमत्कार पूर्ण गाथा का दिव्य प्रकाश युगयुगान्तर तक विकीण करता रहेगा। आज जो कुछ भी जैन ससार के पास महाश्रमण महावीर का वचनामृत आगमरूप में सुरक्षित है. वह सब देविद्धगणी की ही जिन प्रवचन-भक्ति का अमर दान है। कल्पसूत्र स्थिवरावली का अन्तिम सूत्र जिन शब्दो में, पन्द्रह सी वर्षों से वीर स० १००० में शत्रुजय पर दिवगत हुए महावाचक देविद्ध को बदना कर रहा है, हम भी उन्ही श्रद्धासुरिभत शब्द-सुमनो से उन्हें सादर एवं सभिक्त स्मरणाजिल अपर्ण करते हैं—

सुत्तत्थरयण-भरिए,
समदम-मद्दवगुणींह सपन्ते।
देविद्द-समासमणे,
कासवगत्ते पणिवयामि ॥

भगवान् ऋषभवेव और भगवान महावीर से लेकर आचार्य देविह्यणी क्षमाश्रमण पर्यन्त, अखण्ड प्रवाह से समागत श्रमण-परपरा के इतिवृत्त का यह सिक्षप्त-सा रेखा चित्र प्रस्तुत किया है। यह इतिहास नहीं, उसकी एक हल्की सी भलक है। प्रस्तुत रेखाकन में कल्पसूत्र स्थिवरावती, आचार्य हेमचन्द्र इत परि-शिष्ट पर्वं, प्रभावक चरित्र पट्टटावली समुच्चय और श्री दर्शनविजय जी सम्पादित जैन-परम्परा नो इतिहास आदि ग्रन्थों से प्राप्त विचार सामग्री का उपयोग किया है। उक्त ग्रथों में काफी मतभेद है, कुछ स्थलों पर तो ये सब परस्पर इतने अधिक टकरा जाते हैं कि एक मार्ग निश्चित करना बहुत ही किन हो जाता है। फिर भी 'यावद बुद्ध-बलोवय' कुछ जोडतोड लगाया गया है। समव है इस जोड तोड में कही कुछ विपर्यय हुवा हो। यह विपर्यय इतिहास के गम्भीर अम्यासियों से समाधान की अपेक्षा रखता है। आशा है, यथावकाश इतिहास के मान्य विद्वान इस पर कुछ स्पष्ट प्रकाश डालने की दिशा में उचित प्रयत्त करेंगे।

नागोरी लोका-गच्छ : श्रीमनोहर-सम्प्रदाय

2

विजयमुनि साहित्यरत्न

म्राचार्यं देविषगणी के पश्चात्

वाचार्य देविषगणी के बाद नागोरी लोका-गच्छ और तिन्नश्रित श्री मनोहर-सप्रवाय की पट्टावली में अनेक आचार्यों के नाम आते हैं, जिनके सम्बन्ध में विशिष्ट जानकारी के कुछ भी साधन उपलब्ध नहीं है। उस नामावली में चन्द्र स्वामी, विक्रम, समन्तभद्र, जयदंव तथा देवानन्द आदि कुछ नाम ऐसे हैं, जिनका उल्लेख उपाध्याय श्री धर्मसागर जी ने स्वरचित तपागच्छ-पट्टावली में भी किया है। परन्तु उसमें भी उल्लेखनीय जीवन-चर्चा नहीं है। अत इन पृष्ठों में उनका नमाकन ही पर्याप्त होगा।

आचार्यं चन्द्र स्वामी आचार्यं समन्तमङ्क आचार्यं घमं घोष आचार्यं जयदेव आचार्यं विक्रम आचार्यं देवानन्द आचार्यं विद्याधर आचार्यं नरसिंह आचार्यं समुद्र आचार्यं परमानन्द आचार्यं परमानन्द

नागौरी लोका-गच्छ श्री मनोहर-सम्प्रदाय

आचार्य जयानन्द आचार्य उचित स्वामी आचार्य प्रौढ स्वामी याचार्य विमल चन्द्र आचार्य नागदत्त १ शाचायं धर्मघोष आचार्य रत्नीसह आचार्य देवेन्त्र आचार्य रत्नप्रभ आचार्य असरप्रभ शासार्य जान चन्द्र आचार्य शेखर आचार्य सागर चन्त्र आचार्य सलयचन्द्र आचार्य विजय चन्द्र आचार्य यज्ञवस्त आसार्य कत्याण आचार्य शिवचन्द्र

श्राचार्य हीरागर

श्री हीरागरजी महाराज जाति के सुराना ओसवाल थे, नागौर निवासी । आपने नागोर की यति परम्परा के तत्कालीन पट्टघर आचार्य शिवचन्द्र जी के पास दीक्षा ग्रहण की और आगमो का गम्भी अध्ययन किया । आगम-अध्ययन के परचात् आपके अन्तर्मन मे विचार द्वन्द्र होने लगा कि आगमो ं जैन साधु का आचार क्या है और हम यति आज कर रहे है कुछ और ही । कहाँ परिग्रह से मुक्त वा निर्मल साधु जीवन और कहाँ परिग्रह-पाश से बद्ध आज का यति वर्ग ? दोनो मे कही भी कुछ भी त मेल नही है । इघर यह अन्दर ही अन्दर विचार-ज्वाला जल रही थी कि सौभाग्य से उन्ही दिनो गुजरा मे धर्मवीर लोकाशाह ने धर्म कान्ति का शख फूंका ।

जैन परम्परा मे धमंबीर लोकाशाह की धमं-ऋन्ति का बहुत बढा गौरव है। आपका जन अरहर बाढा (सिरोही राज्य) मे हुआ। आप जाति के खोसवाल कहे जाते है। पिता का नाम हेमजं भाई और माता का नाम गगा बहुन था। तपागच्छीय यति श्री कान्ति विजय जी (विक्रम स० १६३६

[े] आप विक्रम सवत् १२८५ के वैद्याख चुक्ता तृतीया के दिन युग प्रधान पद से सुशोभित हुए। अप विद्वान शिष्य धर्मघोष सूरी के साथ अपने तत्कालीन मरुधरा के सूर राजा को जैनधर्म का प्रतिबो दिया, जिससे ओसवाल जाति मे सुराणा गोत्र प्रचलित हुआ।

के मतानुसार आपका जन्म विक्रमाक १४६२ कार्तिक पूर्णिमा को हुआ। लोकाशाह आरम्भ से ही तत्त्व-शोधक और सत्य प्रेमी थे। सत्साहित्य के अध्ययन की उनमे बहुत तीव्र अभिकृष्टि थी। बुद्धि और प्रतिमा प्रखर होने से जैनागमो का मूल रहस्य समफ्तने मे आपको कुछ भी देर न लगी। आपने देखा कि आगम कालीन जैन श्रमण-परम्परा का निर्मल एव विशुद्ध आचार, आज इतना धूमिल हो गया है कि साधु और गृहस्थ मे भेद रेखा खीचना ही कठिन है। अस्तु अपनी समस्त शक्ति को मचित करके आपने तत्कालीन जैन समाज मे वद्धमूल मिथ्या विश्वास, शिथिलाचार और आडम्बर के विश्व सिंह-गर्जना की। साधु-समाज मे नया जीवन फूँका, नयी चेतना दी और जन-जन के मन मे नयी प्रेरणा भरी। सच्चे और पवित्र साध्वाचार का जयघोष भारत के कौने-कौने मे गूज उठा।

धर्मवीर लोकाशाह की धर्म-कान्ति का प्रभाव राजस्थान में भी पढ़ा। श्री हीरागर जी की विचार-कान्ति को इससे सजीव प्रेरणा प्राप्त हुई और उन्होंने आगमानुसार कियोद्धार करके शुद्धाचार की दुन्दुभि वजा दी। मारवाड और मेवाड आदि प्रदेशों में आप की धर्म-कान्ति का स्वर कुछ इस प्रकार मुखरित हुआ कि यति-परम्परा के सैकडों ही यति शुद्धाचार का पालन करने के लिए आपके शिष्य हो गए। आपने अपनी साधु-शाखा का नाम नागौरी लोकागच्छ रखा, जो आगे चलकर बढ़ी तीव्र-गति से दूर-दूर तक फैल गई।

श्राचार्य रूपचन्द्र

श्री रूपचन्द्र जी महाराज, हीरागर जी के प्रभावक शिष्यों मे प्रमुख स्थान रखते थे। आपने नौ लाख जितने पितृ-धन को त्याग कर अठारह वर्ष के उभरते यौवन मे दीक्षा ग्रहण की। आपने अपने कान्तिकारी प्रवचनों से एक लाख अस्ती हजार जन-समूह को शुद्ध जैन-धर्म का अनुयायी बनाया। आप उप तपस्वी और क्रियोद्धारक थे। आपके तप प्रभाव से महिम शहर मे, कहा जाता है, पूर्णभद्र देव धर्मानुरागी हुआ। आपके युग मे नागौरी लोकागच्छ ने काफी विस्तार पाया। कुछ विद्वान और पट्टा वलीकार तो आपको ही नागौरी लोकागच्छ का प्रवर्तक मानते है।

श्राचार्य दीपागर

आप श्री रूपचन्द्र जी के चरणों में दीक्षित हुए। प्रसर आगमाम्यासी और सुप्रसिद्ध तपोधन। आपने भी अपने प्रभावशाली सुद्ध सयमी जीवन से एक अनुस्रुति के अनुसार, ३६६० परिवारों को आत्म-कल्याण के प्रशस्त पथ पर आरूढ किया। सेद है, आपकी परम्परा में पुन शनै शनै शिथिलाचार प्रवेश पनि लगा, फलस्वरूप धर्म-ज्योति धूमिल होती चली गई।

आचार्य वयरागर आचार्य वस्तुपाल आचार्य कल्याणदास

नागौरी लोका-गच्छ श्री मनोहर-सम्प्रदाय

आचार्य भैरव स्वामी आचार्य नेमचन्द्र आचार्य आसकरण आचार्य वर्षमान आचार्य सदारंगस्वामी

क्रियोद्धारक ग्राचार्य श्री मनोहरदासजी

आप सरुधरा के विख्यात नगर नागौर के निवासी थे। सुप्रसिद्ध ओसवाल जाति से सम्बन्धित सुराणा वश के एक घनी एव समृद्ध परिवार में आपका जन्म हुआ। गृहस्थ जीवन बहुत सुसी और शानदार रहा। लक्ष्मी के साथ आप को सरस्वती के वरदान स्वरूप विलक्षण प्रतिभा मिली थी। यौवन के मध्य प्रवाह में अन्दर से वैराग्य की लहर उठी और वह लगातार बढ़ती रही, ऊपर उठती रही। एक दिन दृढ निश्चय के साथ नागौरी लोकागच्छ के तत्कालीन सुप्रसिद्ध यतिराज श्री सदारग जी के पास दीक्षित हो गए। प्राचीन जैनागमों का तलस्पर्शी गम्भीर अध्ययन किया। कुछ ही वर्षों में नव दीक्षित यति के पाण्डित्य की गच्छ में सब ओर यशोदुन्द्रिभ बजने लगी।

श्री मनोहर जी इघर अपने गच्छ मे यशस्वी हो रहे थे, उघर उनके अन्तर्मन मे एक तीन्न विचार-मन्यन चल रहा था। भगवान् महावीर का मूल धर्म क्या है और आज हम क्या है? साधुचर्या के सम्बन्ध मे आगम कुछ कहता है? और आज हमारा जीवन कुछ और ही दिलाई देता है? लोकाशाह की धर्म कान्ति के साथ हमारा आज, केवल नाम मात्र का सम्बन्ध ही रह गया है। आचरण के क्षेत्र मे तो हम उनसे काफी दूर भटक गए है। शिथिलाचार के विरोध मे चिन्तन के साथ धीरे-धीरे आवाज भी साफ होने लगी, इधर उधर क्रियोद्धार की चर्चा बल पकड़ने लगी। मनोहरदास जी के चिन्तन की विचार-ज्वाला खुलकर प्रकाश फैकने लगी कि यति-सघ चुंधिया गया। अनुकूल और प्रतिकूल दोनो ही प्रकार के विचारों के शिविर बनने लगे।

नागौरी लोकागच्छ मे, इधर यह तरुण विचार-कान्ति के पथ पर बढ रहा था, कियोद्धार के सकल्पो का ताना-बाना बुन रहा था, और उधर गुजरात, मालवा तथा राजस्थान मे पूज्य श्री जीवराज जी, पूज्य श्री लवजी ऋषि जी, पूज्य श्री धर्म सिह जी, पूज्य श्री धर्म दास जी आदि महापुरुषों ने शिथिलाचार के विरोध मे कियोद्धार की प्रचण्ड कान्ति करदी थी। तूफानी लहरों की तरह उनके विचार तरंग जनसागर में दूर-दूर तक गर्जत फैलते जा रहे थे। कियोद्धार का यह महाघोष नागौरप्रदेश में भी टकराया। मनोहर जी को अपने उत्कान्त विचारों के लिए बलवती प्रेरणा मिली। कियोद्धार के सकल्पों ने मूर्त रूप धारण किया। जैन इतिहास में विक्रम की १६-१७ वी शती वही ही महत्त्वपूर्ण है। यह

१ गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी म० ने अपने स्थानाग सूत्र के लेखन की प्रशस्ति मे श्री मनोहरदास जी को श्री वर्षमान सूरी का शिष्य लिखा है।

गती धर्म-कान्ति की शती है, साधु जीवन के दिव्य-रूप-परिवर्तन की शती है। ऐसा मालूम होता है, साधना के महासागर मे सब ओर प्रचण्ड ज्वार आ गया था। यह आचार क्रान्ति स्थानकवासी परपरा के नाम से जैन इतिहास का वह महत्त्वपूर्ण स्वर्ण-पृष्ठ है, जिसमे पूज्य श्री मनोहरजी का नामोल्लेख अपना एक विशिष्ट स्थान रखता है।

पूज्य श्री मनोहर जी अपने युग के एक महान् तत्वज्ञ, विचारक, एव उग्र त्रियाकाडी मुनि थे। ज्ञान एव क्रिया, आचार एव विचार दोनो की ही आपने उत्कट, कठोर और प्रखर साधना की। शिथिलाचार की घन-घटाएँ खिन्न-भिन्न हो गई। शुद्धाचार का सूर्य पुन गगनागन मे अपने पूर्ण तेज से चमकने लगा। आपने दूर-दूर तक की विहार-यात्रा करके शुद्ध धमं और शुद्धाचार का व्यापक प्रचार एव प्रसार किया।

आप नागौर से कियोद्धार की अमर-ज्योति लेकर अजमेर, कुचामन, जयपुर, खडेला, नारनौल, महेन्द्रगढ, दादरी, भिवानी, खेतडी, सिंघाणा आदि अनेक क्षेत्रों में पधारे और अव्य आत्माओं को सन्मार्ग का उपदेश दिया। विहार-यात्रा में अनेकानेक परीषह और उपसर्ग आए, विरोधी पक्ष की ओर से निर्मम यातनाए मिली, परन्तु आप निर्विकार भाव से अपने स्वीकृत पथ पर बढते ही रहे। न कहीं, लडखडाए, न कहीं के और न कहीं थके। सिंघाणा (शेखावटी) का गिरिराज अब भी आपकी उस कठोर साधना का साक्षी है, जो आपने चार मास में केवल चार बार आहार ग्रहण कर पहाड के सबसे किंचे शिक्षर पर की थी और जिसके प्रभाव से सिंघाणा नगर के तीन सौ के लगभग अग्रवाल परिवार जैन वर्म में दीक्षित हुए थे। आपके जादूराव, नानक चन्द आदि पैतालीस शिष्य हुए, जिनमें भागचन्द्रजी प्रमुख थे। कुछ विद्वानों का मत है कि आप कियोद्धारक पूज्य श्री धर्मदास जी महाराज के सम्पर्क में भी रहे है। श्री धर्मदास जी महाराज से सम्पर्क में भी रहे है। श्री धर्मदास जी महाराज से सम्पर्क में भी रहे है। श्री धर्मदास जी महाराज से सम्पर्क में नाम से आप का भी उल्लेख मिलता है।

पूज्य मनोहरदास जी से स्थानकवासी परम्परा में मनोहर सम्प्रदाय का प्रारम्भ हुआ। मृल में यह सम्प्रदाय राजस्थान की होकर भी उत्तर प्रदेश तथा पजाब के कुछ भूभागों में खब फली-फूली है। इस सम्प्रदाय में प्रारम्भ से ही विद्वान, किन, लेखक, प्रवक्ता, त्यागी, तपस्वी और सयमी सतो की पावन धारा प्रवाहित होती रही है। मनोहर सम्प्रदाय के अनेक ज्योतिषंर मुनिराज ऐसे हुए है, जिन पर एक क्या, अनेक स्वतन्त्र रचनाएँ लिखी जा सकती है।

धर्मवीर लोकाशाह द्वारा प्रेरणा प्राप्त स्थानकवासी परपरा के क्रियोद्धारक मुनिवरों के सम्बन्ध में प्रसंगवश यहाँ एक स्पटीकरण कर देना आवश्यक है। इन महापुरुषों ने कोई नया धर्म खड़ा नहीं किया, और न उनकी ओर से ऐसा कोई दावा ही कभी किया गया है। पुरातन परम्परा में हीन आचार का उचित सशोधन करना, शिथिल किया को कठोर तथा प्रसर बनाना, समाज में विशुद्धाचार की नये सिरे से स्फूर्ति, चेतना और जागृति पैदा करना ही उनका एक मात्र ब्येय था। साधुजीवन में जो एक प्रकार की जड़ता और आडम्बर-प्रियसा उत्पन्न हो गई थी, उन्होंने उसी को दूर कर शुद्ध साधुचर्या का प्र प्रशस्त किया। इसी को क्रियोद्धार कहा जाता है। क्रियोद्धार की इस आत्मलक्षो विशुद्ध प्रक्रिया

नागौरी लोका-गच्छ श्री मनोहर-सम्प्रदाय

मे न किसी के प्रति द्वेप था और न किसी के प्रति मनोमालिन्य था। न किसी के प्रति पक्षपात की भावना थी और न किसी वर्ग विशेष के प्रति अहित कामना ही। यह तो केवल भगवान् महावीर के विशुद्ध धर्म की एक मात्र पुनर्जागरणा थी।

स्थानकवासी परम्परा स्थूल से सूक्ष्म की ओर जाती है। वह भौतिकवादी नहीं, विशुद्ध अध्या त्ममूलक परम्परा है। त्याग और तप, दम और सयम ही स्थानकवासी परम्परा के मूल तत्व है। फलत वह किसी भी प्रकार की जड पूजा में विश्वास नहीं करती। एकमात्र शुद्ध चैतन्य तत्व ही उसकी साधना पद्धित का मुख्य लक्ष्य है। किसी भी प्रकार के बाह्य आडम्बर में विवेकशून्य त्रियाकाण्ड में उसकी धर्म श्रद्धा नहीं है। उसके विचार में धर्म का आधार भौतिक नहीं, मनुष्य की आन्तरिक अध्यात्म भावना है। अहिसा और अपरिग्रह स्थानकवासी जैन-सस्कृति के वे मूल स्वर है, जिनके उद्घोपको में पूज्य श्री मनोहरदास जी का भी प्रमुख स्थान है। एतदथं आज हम उनके चरणों में सभक्ति भाव वन्दना करते हैं। श्रद्धावनत होते हैं।

ग्राचार्य श्री भागचन्द्रजी

आप बीकानेर के रहने वाले और जाति के ओसवाल थे। आपने दृढ श्रद्धा और निर्मल वैराग्य भाव से पूज्य श्री मनोहरदास जी के चरण कमलों में दीक्षा ग्रहण की थी। आपका श्रुतज्ञान गम्भीर था, कियाकाण्ड कठोर था और तप साधना उग्र थी। सिंघाणा के पर्वत पर गुरुदेव के साथ आपने भी चार महीने तक मास क्षमण की तप साधना की थी। यमुनापार (उत्तर प्रदेश) के बढौत, बिनौली, काँधला आदि अनेक क्षेत्र आपके द्वारा ही प्रतिवोधित हुए थे। अग्रवाल जाति में स्थानकवासी जैन परम्परा के बीजारोपण करने में आपका योगदान चिरस्मरणीय है। धर्म-प्रचार यात्रा में आपको अनेक कब्दो का सामना करना पढ़ा, परन्तु आपकी सहज क्षमता, सहनशीलता और निर्दम्म धर्मनिष्ठा का वह दिव्य प्रमाव होता था कि बन्तत सफलता आपके चरण चूमती ही थी।

काषला प्रतिबोध की घटना है। शरत्काल। भयकर शीत। पूज्य श्री भागचन्द्र जी, अपने योग्य शिष्य सीताराम जी के साथ धर्म प्रचार करते हुए काधला क्षेत्र में पहुचते हैं। सन्ध्या के समय सूर्य अस्ताचल की ओर। सर्वधा अपरिचित । कहाँ ठहरें ? किसी ने भी ठहरने के लिए स्थान न दिया। एक भद्र वैश्य ने कहां—"आप मेरी टूकान के आगे के इस छप्पर में खड़े रहिए। जरा घर हो आता हूँ। फिर कही ठहरने की ठीक व्यवस्था पर दूंगा।" वैश्य जल्दी में कह कर चला गया, किन्तु वापस नहीं लौटा। मुनि युगल रात मर खड़े ही रहे, न बैठे और न सोए।

प्रात काल वैश्य आया, तो आश्चर्य से पूछा, महाराज बहुत जल्दी जा रहे है ?

पूज्य श्री ने प्रसन्त-मुद्रा मे कहा — 'भाई, अभी तो आना ही अच्छी तरह से नही हुआ है, जाने की क्या वात ?"

"फिर कमर बाँघ कर खडे क्यो है?" "जब से आए है, खडे ही है, बैठे कहा?"

"ऐसा क्यो ?"

"क्यों कि तुम्हारी आज्ञा जो खडे रहने की थी। जैन साचू, प्रदत्त आज्ञा की सीमा में ही रह सकता हैं, बाहर नही । आज्ञा से बाहर काम करना भी, हमारे यहाँ चोरी है।"

वात होरही थी कि आस-पास के और सज्जन भी आ गए। कहने लगे—' भाई, साधू वडे गजव के है। हमने तो इन्हे रात भर यो ही खड़े देखा है ? पता नहीं, क्या बात है ?"

साक्षी मिल गई. तो वैवय स्तव्य रह गया । कितना पवित्र निश्चय और निर्मल जीवन । आग्रह हुआ तो महाराज ठहर गए। प्रवचन हुआ और कहा जाता है-दो-सी से ऊपर परिवार स्थानकवासी जैन धर्म मे दीक्षित हो गए। पुज्य श्री भागचन्द्र जी के जीवन के सम्बन्ध मे इस प्रकार अनेक अनुश्रतिया है, जो उनके कठोर त्याग, तपस्तेज और आगमानुसारी सयम साघना पर स्वर्णिम प्रकाश डालती है।

घाचार्य थी सीतारामजी

आप नारनील के एक सुप्रसिद्ध अग्रवाल जैन घराने के होनहार युवक थे। सासारिक दृष्टि से जीवन सुखी था, परन्तु आध्यात्मिक शान्ति की तलाश मे पूज्य श्री भागचन्द्र जी से मुनि दीक्षा ग्रहण की। आप वहत ही शान्त और दान्त, विवेकशील और वैराग्य-मृति सन्त थे। अपने तेजस्वी गुरु के समान क्षापने भी शुद्ध धर्म और सस्कृति का व्यापक प्रसार किया । आपके आचार्य-पद काल मे मनोहर-सम्प्रदाय ने चल्लेखनीय प्रगति की ।

याचार्य श्री शिवरामहासजी

आप दिल्ली के रहने वाले और जाति के श्रीमाल थे। आपके समय में दिल्ली राज्य क्रान्तियों के खीफनाक दौर मे से गुजर रही थी। जूटमार, हत्याकाण्ड, भागदौड, हाहाकार ! पता नहीं, कब क्या हो जाए ? एक वार आप और आपके परिजन प्राण-रक्षा के लिए तीन दिन तक तलघर मे बन्द पडे रहे, मूखे और प्यासे । सकट की घडियाँ भी कभी मनुष्य की चिर-प्रसुप्त आत्म-चैतन्य को जगा देती हैं। जीवन की यह दु स्थिति देखकर हृदय मे वैराग्य-रिम जगमगा उठी और आपने सकल्प किया कि यदि इस सकट से वच गया, तो दीक्षा ले लूँगा। प्रतिज्ञा के अनुसार दीक्षा ली और पूज्य सीताराम जी के बिष्य हुए। आपने जैनागमो के साथ अन्य वर्म के ग्रन्थो का भी गम्मीर अष्ययन किया था। आपकी प्रवचन जैली वडी ही मधुर एव प्रमावनाली थी।

आपकी शिष्य सख्या बहुत विशाल थी, जिसके द्वारा दूर-दूर तक के प्रदेशों में अहिंसा धर्म का व्यापक प्रचार हुआ। आपके थी देवकरण जी, थी रामकृष्ण जी आदि शिष्य मण्डल में पूज्य थी नूणकरण जी और तपस्वी श्री हरजीमल जी, जिनका वर्णन आगे की पक्तियों में होने वाला है, दो प्रघान शिष्य थे।

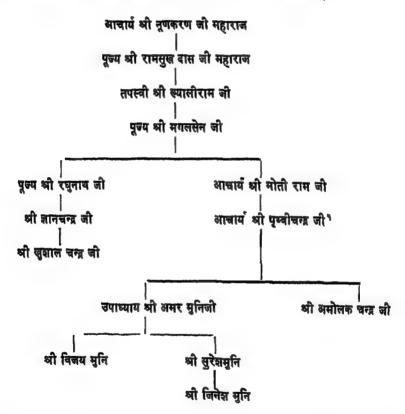
म्राचार्य श्री नुणकरणजी

आप सिघाणा (जयपुर-खेतडी) के रहने वाले अग्रवाल वैश्य थे। उभरती तरुणाई मे, जब माता पिता आपको विवाह सूत्र मे वाघने के लिए प्रयत्नशील थे, वैराग्य ज्योति जगी और भूभनु (राजस्थान) मे

नागौरी लोका-गच्छ श्री मनोहर-सम्प्रदाय

विकम स० १८३५ मार्गजीर्ष कृष्णा १०के दिन पूज्य श्री शिव रामदास जी के चरण कमलो मे दी क्षित हो गए। आपका नाम नकार और लकार के भेद से दो रूपों मे प्रचलित है—नूणकरण जी और लूणकरण जी।

आप आगम शास्त्रों के मर्मज विद्वान थे। आपकी आगम विषयक घारणाएँ तत्कालीन साधु-सव में सर्वाधिक प्रामाणिक एव अवाधित मानी जाती थी। जटिल से जटिल प्रश्नों का समाधान वडी शीं घ्रता से कर देने की आप में अद्भुत क्षमता थी। आपके द्वारा साधु-साध्वियों में ज्ञान प्रचार की उल्लेखनीय प्रगति हुई। गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज ने भी आपसे आगम-साहित्य का गम्भीर अम्यास किया था। पूज्य श्री शिवरामदास जी म० के स्वगंवास पर आप सर्व सम्मति से आचार्य पद पर आसीन हुए। आचार्य पद पर रह कर आपने सब का सचालन बडी योग्यता से किया। आपकी प्रवचन शैली भी सुन्दर, सरस और प्रभावक थी। आप की वचनसिद्धि के चमत्कार की गायाएँ यमुनापार एव शेखावाटी में काफी प्रचलित है। आपकी शिष्य परम्परा, तब से अब तक इस प्रकार है —



पहले श्री मनोहर सम्प्रदाय के आचार्य थे, वर्तमान मे विभिन्न सम्प्रदायों के विलीनोकरण से सम्पन्न वर्द्ध मान स्थानकवासी जैन श्रमण-सघ के प्रान्त मन्त्री हैं।

तयोमूर्ति श्री हरजीमलजी

आचार्य श्री शिवरामदास जी के द्वितीय शिष्य तपस्वी श्री हरजीमल जी महाराज है। आपकी जन्म-भूमि मनकपुर है, जो उत्तर प्रदेश के मेरठ जिला में बढ़ीत के पास है बाल्यकाल से ही आपकी रुचि धर्म की ओर थी। एक बार पूज्य श्री शिवरामदास जी के गुरु श्राता श्री मनसुज राम जी म० मनकपुर पधारे और आप के प्रवचनों से प्रभावित होकर थी हरजीमल जी ने पूज्य श्री शिवरामदास जी के चरण कमलों में आहंती दीक्षा ग्रहण की। आप उग्न तपस्वी, स्वाध्यायशील, एकान्तप्रिय मुनिराज थे। पिछली आयु में सात वर्ष तक लगातार वेले-वेले पारणा किया। मास क्षमण आदि उग्न तपस्वरण की सख्या भी बहुत बढ़ी है। महामहिम श्रद्धेय गुरुदेव रत्नचन्द्र जी म० और प० श्रीलाल जी म० आदि आपके अनेक शिष्य है, जिन्होंने जैन धर्म के प्रचार एवं प्रसार में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है।

भरतपुर (राजस्थान) मे, विक्रम स० १८८८ माघ शुक्ला अष्टमी के दिन डेढ दिन का सथारा-अनशन कर तपस्वीराज स्वर्गवासी हुए। तपस्वी जी की जीवन-ज्योति स्थूलदेह के रूप मे भले ही बुक्त गई, परन्तु वह पवित्रता, घीरता एव सिह्प्याता की अमर-ज्योति अब भी साधना के क्षेत्र मे प्रज्वजित है।





जीवन: एक परिचय

1

विजयमुनि साहित्यरतन

युग-पुरपो का जीवन सरिता के उस उद्गम-स्रोत के समान होता है, जो आरम्भ में तो लघु और छोटा होता है, किन्तु आगे बढकर अन्य जल-स्रोतो का सहयोग पाकर विशाल और विराट होकर, अन्त में सागर में पहुँच कर, असीम और अनन्त हो जाता है। युग-पुरुप भी प्रारम्भ में लघु, फिर विराट और अन्त में अनन्त हो जाता है। क्यों कि उनकी बाणी में युग की बाणी बोलती है, उसके कमें में युग का कर्म किया-शोल बनता है और उसके चिन्तन में युग का चिन्तन चलता है। अत युग-पुरुप अपने युग का प्रतिनिधित्व करता है, जनता का नेतृत्व करता है।

यहाँ पर मैं एक ऐसे ही युग-पुरुप का, एव जैन जगत की विमल विभूति का जीवन परिचय दे रहा हूँ, जिसने अपने युग के जन-जीवन को नया विचार, नयी वाणी और नया कमें दिया। जिसने अपने युग की जनता को भोग-मार्ग से हटा कर योग-मार्ग पर लगाया, जिसने जन-मन के अज्ञान को मिटा कर ज्ञान का विमल प्रकाश दिया और जिसने जन-जीवन मे, सयम और तप की ज्योति जगादी। वह युग-पुरुप कौन थे ? वे थे—गुरुदेव श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज।

जन्म-भूमि

वीर-भूमि राजस्थान के जयपुर राज्य मे एक तातीजा ग्राम था, जिसमे गुर्जर राजपूतो की काफी आवादी थी। इतिहासकारों की दृष्टि मे गुर्जर राजपूत गुर्जर प्रतिहार, क्षत्रिय के वशज है। राजस्थान मे आज भी इन लोगों की काफी सख्या है। किसी युग मे उत्तरी भारत और पूर्वी भारत के कुछ भागों मे इनका विशाल साम्राज्य था। परन्तु दशवी सदी के बाद निरन्तर अरबो ना और मुगलों का आक्रमण

होते रहने से अपनी सुरक्षा के लिए ये लोग बहुत बढ़ी सख्या मे राजस्थान मे आकर आबाद हो गए। गुर्जर राजपूत स्वभावत ही शूर, वीर, वीर और गम्भीर होते है।

माता ग्रौर पिता

गगाराम जी तातीजा ग्राम के रहने वाले गुर्जर राजपूत थे। इनकी धर्मपत्नी का नाम था— सरूपा देवी। पित और पत्नी दोनो समान स्वभाव के थे। सन्तो की सगित मे विशेष अभिरुचि रखते थे। जैन-सन्तो का जब कभी योग मिलता, तो धर्म-कथा सुनने अवश्य पहुँचते थे। धर्म-चर्चा मे उन्हे विशेष रस था।

गगाराम जी और सरुपा देवी के अन्य भी कई पुत्र और पुत्रियाँ थे। परन्तु उनका सबसे छोटा और सबसे प्यारा पुत्र था—रत्नचन्द्र। बुद्धि मे चतुर, रूप मे सुन्दर और स्वभाव मे मधुर। 'रत्न' का जन्म-विकम सवत् १८५० मे, भाद्र मास की कृष्णा चतुर्दशी के शुभ मुहुत मे हुआ था।

बाल्य-काल

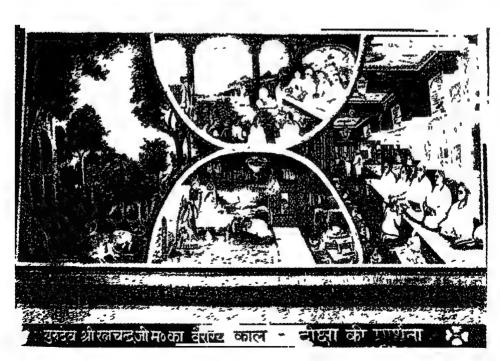
रत्नचन्द्र का जीवन सुखद और शान्त था। माता का वात्सल्य, पिता का स्नेह और अपने से बढे भाई-वहिनो का प्रेम उसे खूब मिला था। रूप और बुद्धि की विशेषता के कारण ग्राम के अन्य लोग भी उसकी प्रश्नसा करते थे। चारो ओर से उसे आदर मिलता था। रत्न सस्कारी वालक था। अत उसमे विनय, विचार-शीलता, मधुर-वाणी और व्यवहार-शीलता आदि गुण खूब विकसित हुए थे। एक गुण उसमे विशिष्ट था—चिन्तन करने का। जीवन की हर घटना पर वह विचार और चिन्तन करता था। अपने साथियों के साथ में खेल-कूद भी करता था, परन्तु उसकी प्रकृति की गम्भीरता व्यक्त हुए विना न रहती थी। वह खेलता-कूदता भी था, नाचता-नाता भी था, हँसता-हँसाता भी था, और रुठता-मचलता भी था। वालस्वभाव सुलम यह सब कुछ होने पर भी उसकी प्रकृति की एक विलक्षणता थी—चिन्तन और मनन। प्रकृति के परिवर्तनों की घटनाओं को वह बढे ध्यान से देखा करता था, और उन पर घटो विचार करता रहता था।

मृत्यु-दर्शन श्रीर वैराग्य

रत्नचन्द्र अभी किशोर अवस्था मे ही था। एक दिन उसने अपनी आँखो से मृत्यु का साक्षात्कार कर लिया। उसने देखा, कि जगल मे घूमते-फिरते एक सुन्दर स्वस्थ गोवतन (बछडे) पर एक क्रूर सिंह ने सहसा आक्रमण कर दिया। कुछ ही क्षणो मे उसे मारकर खा गया। उक्त दारुण घटना रत्नचन्द्र के लिए एक वोध-पाठ वन गई। अभी तक उसने जीवन की सुपमा ही देखी थी। आज जीवन के विपरीत-माव कूर मृत्यु को भी देख लिया।

वह जन्म, जीवन और मरण पर विचार करने लगा। यह जन्म अज्ञात है। यह जीवन सुन्दर है। परन्तु यह मृत्यु क्या है ? यह वहुत क्रूर है, भयकर है। वह गम्भीर होक्र जन्म, जीवन और मरण के









जीवन एक परिचय

क्रम पर चिन्तन और मनन करने लगा। विचार किया—यह ससार कितना कूर है ? यहाँ एक जीवन दूसरे जीवन का भक्ष्य है [।] यह ससार विचित्र है, अब्भुत है। यह मृत्यु जिसे बछडे के जीवन मे, मैने देखा है। क्या कभी मेरे जीवन मे भी आएगी ? अन्दर से आवाज आई अवश्य, अवश्य ही। रत्न को भव की विरक्ति का बीज मिल गया।

गुरु की खोज में

रत्न अपने घर नहीं लौटा। वह उस गुरु की खोज में निकल पढ़ा, जो उसे मृत्यु के क्रूर पजो से बचा सके। उसने सोचा माता से दुलार मिल सकता है, पिता से प्यार मिल सकता है, और परिवार एवं परिजन से सम्मान मिल सकता है, किन्तु क्रूर मृत्यु से सरक्षण इन सब से नहीं मिल सकता। वह मिलेगा, उस गुरु से जो स्वय मृत्यु ज्वयी है। मृत्यु को जीतने के मार्ग पर चल रहा है। वह गुरु कौन है, कहाँ पर मिलेगा रे रत्न इन्हीं विकल्पो पर विचार करता-करता सोचता-समभता, नारनील नगर पहुँच गया—जहाँ उसका अपना कोई परिचित नहीं था।

जिन खोजा, तिन पाइया

जो जोजता है, वह पा लेता है। द्वार उसी के लिए खुलते है, जो खटखटाता है। रत्नचन्द्र, जिसकी खोज में था, वह गुरु उसे मिल गया। उस समय नारनौल नगर के वर्म-स्थानक में तपस्वी हरजीमल जी महाराज विराजित थे। रोज उनके प्रवचन होते थे। श्रोताओं की भीड में रत्न भी जा बैठा। तपस्वी जी के प्रवचन को सुनकर उसको शान्ति और सन्तोष मिला। विवेक और वैराग्य की अमृत-वर्षा से रत्न को बढ़ा आनन्द मिला। वह जिस वस्तु की खोज में था, वह वस्तु उसे मिल गई।

एक दिन अवसर पाकर उसने अपने मन की बात गुरु के चरणो मे रखी। बोला—"गुरुदेव, मैं में आपके स्वीकृत पथ का यात्री बनना चाहता हूँ। क्या आप मुक्ते अपने चरणो मे शिष्य रूपेण स्वीकार करेंगे।" गुरु ने शिप्य की योग्यता और तीन्न भावना को देखकर कहा—"स्वीकार तो मैं कर लूंगा। परन्तु अपने माता और पिता की अनुमति लेना, तेरा काम होगा।" गुरु की स्वीकृति पाकर रस्न परम प्रसन्न हो गया।

दोक्षा की भ्रनुमति

राही को राह मिल ही जाती है। देर-सबेर हो भी जाए, यह सम्भव है। किन्तु राह न मिले, यह कभी सम्भव नही। ससार के अन्य बन्धनों को तोडना आसान है, पर माता की ममता का बन्धन तोडना सरल नहीं है। माता की आँखों का खारा पानी बडी ताकत रखता है। किन्तु मेघकुमार और अतिमुक्त कुमार जैसे दृढ सकरपी बालकों के किए म.ता की ममता का बन्धन भी बन्धन नहीं रहता। रत्नचन्द्र की राह में दिक्कते बहुत थी, पर उसके मनोबन ने सब पर विजय प्राप्त की। पिता को सहज

ममभा लिया, किन्तु माता को जरा देर मे नमभा पाया । माता और पिता दोनो की ओर मे उमे दीक्षा लेने की अनुमति मिल गई ।

सागार से धनगार

तपस्वी हरजीमलजी महाराज की सेवा में एक वर्ष तक साधु-जीवन की जिसा ग्रहण की। आचार शास्त्र का अध्ययन किया। माधक-जीवन के योग्य मुख्य वातो का अभ्यास किया। जव गुरु ने हर प्रकार से आपके जीवन की परीक्षा कर ली और आप को हर तरह से दीक्षा के योग्य पाया, तो वित्रम सवत् १८६२ में, भाद्रपद शुक्ता ६ शुक्रवार के दिन, आप को दीक्षा दे दी। अब रत्न चन्द्र गृहस्थ से रत्नचन्द्र मुनि हो गए। दीक्षा के अवसर पर आपके नारलील नगर में माता और पिता तथा अन्य परिजन भी वहाँ उपस्थित थे। रत्न परम प्रसन्न था।

संयम और तप

वीक्षा ग्रहण करते ही रत्न मुनिने सयम और तप की साधना प्रारम्म कर दी। सयमी जीवन में वे सदा जागृत रहते थे। जरा-जरा सी वातों में भी अपने सयम का ध्यान रखते थे। विवेक से चलते, विवेक से उठते, विवेक से वैठते, विवेक से बोलते, किंवहुना, अपना हर काम विवेक से करते थे। नयम कें नाय तप की भी साधना प्रारम्भ की। क्योंकि अपने तपस्वी गुरु से उन्हें तप की विशेष प्रेरणा मिली थी। तप और सयम के साथ-साथ अपने गुरु की सेवा भी उनके जीवन का लक्ष्य वन गया। तप, सयम और सेवा—ये तीनो साधु-जीवन के विशेष गुण हैं, जिनकी साधना उन्होंने निरन्तर की।

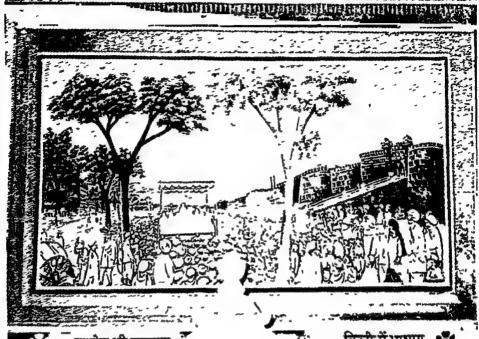
विशेष ग्रध्ययन

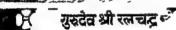
अपने दीक्षा-गुर से अध्ययन करने के बाद उन्हें विशेष अध्ययन करने की भावना जगी। गुरु ने भी अपने शिष्य की तीव्र-जिज्ञामा को देखें कर अपनी ही मम्प्रदाय के तत्कालीन विद्वान् और प्रखर पण्डित धडेय लक्ष्मीचन्द्र जी महाराज में रत्नमुनि को विशेष रूप में अध्ययन कराने की प्रार्थना की, जिमको उन्होंने महर्ष स्वीकार कर लिया। योग्य शिष्य को सुयोग्य गुरु मिल गया। रत्नमुनि जी ने अपनी पैनी बुद्धि से, प्रखर प्रतिमा से और तर्कपूर्ण मेचा-अक्ति से अल्पकाल में ही अपने कठोर परिश्रम से सस्कृत, प्राकृत और अपन्नश्र जैसी प्राचीन भाषाओं को सीख लिया। आगम, दर्शन साहित्य और ज्योतिष आदि शास्त्र का विशेष अध्ययन कर लिया। तत्कालीन आचार्य श्री नूणकरण जी महाराज में भी आपने आगम साहित्य का गमीर तलस्पर्शी अध्ययन करके सैद्धान्तिक जान क्षेत्र में प्रौढता प्राप्त की।

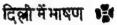
धर्म-प्रचार

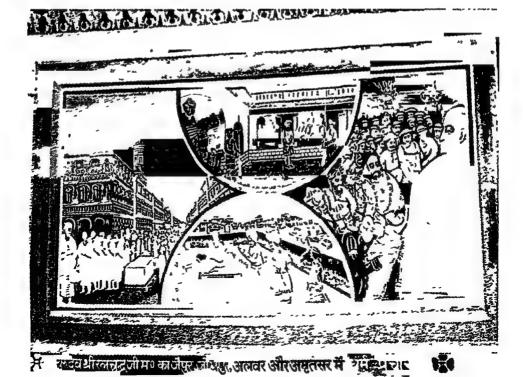
तप, सयम, सेवा और विशेष अध्ययन से परिपक्त होकर, अपने गुरु की आजा लेकर रत्नमुनि जी ने धर्म-प्रचार का कार्य प्रारम्भ किया। जन-जीवन मे नैतिक जागरण, धर्म-भावना और सस्कृति का खुव

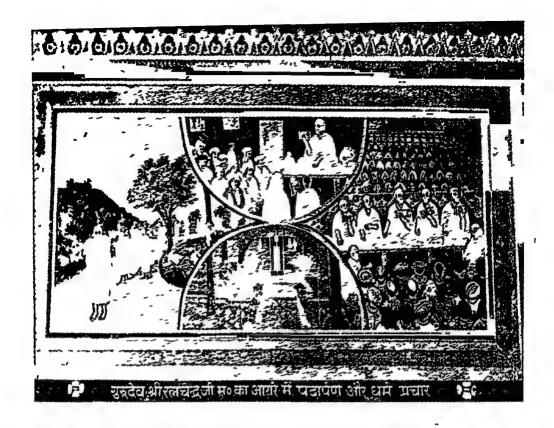
all follotion of the contained of the co













जीवन एक परिचय

प्रचार और प्रसार किया। पिण्डत मुनि श्री रत्नचन्दजी महाराज ने अपनी विमल ज्ञान-राशि को पजाब, राजस्थान, मध्यप्रदेश और विशेषत उत्तर प्रदेश के जन-जीवन मे महामेघ के समान हजार-हजार घाराओं मे बरसकर बिखेर दिया। अनेक स्थानो पर बिलप्रथा के रूप मे प्रचित्तत पशुहत्या बन्द कराई। अन्ध विश्वास और अज्ञानता के आधार पर फैले हुए वेश्या नृत्य, मृत्युमोज, जातिवाद और भूतप्रेतवाद का आपने दृढता से उन्भूलन किया। साधुसघ एव श्रावक सघ मे आए शिथिलाच।र और श्रष्टाचार पर तो आप केश्वरी सिंह की तरह भपटते थे। आपकी वाणी मे ओज था, आप मे निर्मयता थी, अन्तर मे विवेक का विशुद्ध प्रकाश था, फलत जिस विषय पर भी बोले, साघ कर बोले, सचाई से बोले। यही कारण था कि आपको धर्म प्रचार के क्षेत्रों में सब ओर सफलता पर सफलता मिलती चली गई।

नवीन क्षेत्र

आप के धर्म-प्रचार के परिणामस्वरूप अनेक नवीन-क्षेत्र बने। आगरा में लोहामण्डी और हायरस, जलेसर, हरदुआगज, लश्कर तथा जमुना पर में लुहारा सराय, बिनौली, एलम रठौडा, छपरौली वोजर एव लिसाड-परासोली आदि अनेक क्षेत्र आप के धर्म प्रचारार्थ किए गए दीर्घकालीन परिश्रम के प्रतिफल है। यहाँ के लोगों में आज भी आपके प्रति विशेष भक्ति और धर्ममय अनुराग है। आगरा लोहामण्डी पर तो आपकी विशेष कुपा थी। यहाँ पर जो धर्मबीज का वपन हुआ, वह आपके सामने ही अनुरित हो चुका था, और आगे चलकर तो वह इतना पुष्पित एव पल्लवित हुआ कि अखिल भारतीय स्थानकवासी जैन संघ में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है।

म्रध्यापन

आपने अपने जीवन-काल मे, अनेक श्रावक और श्राविकाओं को ,तथा साधु और साध्वयों को समय-समय पर शास्त्रों का अध्यापन कराया था। पंजाब के सुप्रसिद्ध सन्त पूज्यपाद अमरिसहजी महाराज, महाकिव चन्द्रभानजी और आरमारामजी महाराज—जो बाद मे मूर्तिपूजक परम्परा मे सूरीक्वर विजयान्तन्द जी के नाम से प्रसिद्ध हुए—आप के प्रख्यात यशस्वा विद्या-शिष्य रह चुके थे। इनके सिवा भी प० कवरसेनजी महाराज, प० विनयचन्द्र जी महाराज और प० चतुरभुजजी महाराज आदि आपके अनेक शिष्यों ने भी आपसे ही अध्ययन किया था। अनेक साध्वियों एव श्रावकों को भी आपसे ज्ञान-लाभ का सौभाग्य मिला था। आप मानवरून मे साक्षात् वहती हुई ज्ञान-गंगा थे, जिघर भी गए, अध्ययन, मनन एव चिन्तन के सूखे और उजडे हुए खेत हरे भरे हो गए।

स्वर-साधना का चमत्कार

गुरुदेव का आगम और दर्शन-शास्त्र का ज्ञान तो गुरु गम्भीर था ही, अन्य विषयो का परिज्ञान भी अत्यन्त उच्चकोटि का था। आपके सम्बन्ध मे अनेक अनुश्रुतियाँ जन-समाज मे प्रचलित है। आपकी स्वर-साधना के सम्बन्ध मे एक महत्त्वपूर्ण घटना वहु-चिंतत है। एक बार गुरुदेव बढौत (मेरठ) नगर

के जपाश्रय मे विराजमान थे। दश-वीस मक्त श्रावक तत्य-चर्चा कर रहे थे। इसी बीच नीचे बाजार में से कुछ वहनें गीत गाती हुई निकली। गुरुदेव कुछ देर के लिए रुके और बहनों के आगे बढ़ जाने के बाद प्रसग-चर्चा में कहा कि गाने वाली वहनों में वह तार स्वर वाली एक बहन अमुक जाति की है, अमुक रग की है, अमुक वय की है और एक आँख से कानी है। गुरुदेव ने बहनों को देखा नहीं था और न उनसे किसी प्रकार पूर्व परिचित ही थे। जब उपस्थित सज्जनों ने शीघ ही जाकर जाँच की, तो गुरुदेव के कथन का अक्षर-अक्षर सत्य पाया, और सब लोग आश्वयं-चिकत हो गए। स्थानाग और अनुयोगद्वार सूत्र के स्वर-मण्डल प्रकरण में तथा अन्य अनेक ग्रन्थों में स्वर-विपयक कितनी ही अद्भुत बातों का वर्णन है। परन्तु शास्त्रीय विषयों का पारायण कर लेना, उन्हें पढ़ लेना एक बात है, और उनके वास्त्रविक ममंं को समफ लेना दूसरी बात है। गुरुदेव के जैसा अनुभूति-गाम्भीयं किसी रहस्य-वेदी योगी पुरुष को ही प्राप्त होता है।

भविष्य-द्रव्हा

गुरुदेव ज्योतिय शास्त्र के भी पारगत विद्वान थे। उनके चिन्तन-चक्षुओं के समक्ष तमसान्छन्त मिष्य का निग्नढ घटना-चक्र करतलामलकवत् स्पष्ट प्रतिमासित हो जाता था। केवल ज्योतिषशास्त्र ही नहीं, उसके साथ योग-साघना का चमत्कार भी मिश्रित था। उनकी मिष्यि वाणियों के अनेकविष्ठ उदाहरण है, जिनमें से कुछ लिखित है और कुछ जनश्रुत हैं। यहाँ परिचय के लिए कुछ घटनाओं का उल्लेख पर्याप्त होगा।

तपस्वी श्री सेवगरामजी, जो आचार्य श्री शिवरामदासजी के प्रशिष्य, तपस्वी देवकरणजी के शिष्य, एव तत्कालीन आचार्य तुलसीरामजी म० के बढ़े गुरु आता थे, मनोहर सम्प्रदाय में बढ़े ही प्रभावशाली तपोमूर्ति सन्त थे। आपका जन्म मिवानी (हरियाणा प्रान्त) के पास बापोडा ग्राम में विक्रम स० १८२० में हुआ और दीक्षा १८६१ पौषमास में चरखी दावरी में हुई। आप की तप साधना बढ़ी ही उग्र थी। महीने भर का लम्बा उपवास होता, साथ ही विहार, व्याख्यान एव स्वाध्याय आदि का कार्यक्रम होता, और आप जब देखो तब प्रसन्त। बालक जैसा निर्मल और सरल हुदय। दीर्घावधि तप का भी न कोई प्रदर्शन और न कोई अहम्।

तपस्वीजी सिंघाणा (जयपुर राज्य) मे विराजमान थे। स्वस्थ घरीर, कोई व्याघि नहीं। कुछ अन्दर से लहर आई और अनुभूति हुई कि माघकृष्णा चौथ रिववार को आलोचना-सलेखना करके सथारा ग्रहण कर लिया, यावण्जीवन के लिए आहार का त्याग कर दिया। कुछ ही दिन पश्चात् पूज्य गुरुदेव दर्शनायं सेवा मे पहुँचे। तपस्वी जी और सम का हृदय प्रेमोल्लास से तरगायित हो गया। कुछ दिन ठहर कर कुचामण (मारवाड) जैन सम की भावभरी प्रायंना को लक्ष्य मे रखकर जब विहार करने लगे, तो सम ने कहा, "महाराजश्री। तपस्वी जी का सथारा है, न मालूम कब पूर्ण हो? आपकी अन्तिम काल मे उपस्थित आवश्यक है।" भविष्य द्रष्टा गुरुदेव ने शान्तस्वर मे कहा — "अभी तपस्वी जी का

जीवन एक परिचय

कुछ नही विगडने वाला है। मैं कुचामण जाकर और वहाँ एक मास ठहर कर स्वर्गवाम से पहले ही पुन सिंघाणा लीट आऊँगा।" तपस्वी जो मुस्कराए आजा मिली। और ठीक स्वर्गवास से पहले तपस्वी जी के चरणो मे लीट आए। दोनो ही मिविष्य द्रष्टा, आजा लेने वाले और आजा देने वाले, भिवष्य के सम्बन्ध मे कुछ इस प्रकार निष्चित थे कि कोई व्याक्लता नही, कोई डधर उवर की अस्थिरता नही। तपस्वी जी छप्पन दिन का लम्बा सथारा पूर्ण कर फाल्गुन शुक्ला चतुर्दशी शुक्रवार को स्वर्गवासी हुए।

भविष्य दर्शन की दूसरी घटना पजाव की है। पजाव प्रान्त के महामहिम आचार्य पूज्य श्री अमरिसह जी म० के गुरु आता तपस्वी श्री जयन्ती लाल जी ने पिटयाला मे तीन मास का मुदीर्घ घोर तपक्चरण किया था। बीच मे स्वास्थ्य विगडा, इतना विगडा कि तपस्वी जी सथारा की तैयारी करने लगे। पूज्य गुरुदेव ने तपस्वी जी से कहा कि अभी सथारा का समय नही आया है। मथारा आपको आएगा, परन्तु अब नही, तब। कहा जाता है, गुरुदेव के बताए समय पर ही तपस्वी जी सथारा प्राप्त कर स्वगंवासी हुए।

अपने स्वय के स्वगंवास के सम्बन्ध में भी गुरुदेव ने महीनो पहले भविष्यवाणी करदी थी कि वैशाख शुक्ला पूर्णिमा शनिवार को दिन के दो वजने पर स्वर्गवाम होगा और गुरुदेव का यह कथन गत प्रतिश्रत काल के काटे पर सही निकला।

अनेक श्रावक और श्राविकाओं के सथारा के सम्वन्य में भी इसी प्रकार की तथ्य पूर्ण जनश्रुतिया है, जो विस्तारभय से नहीं लिखी जा रही हैं।

श्रद्धा की श्रमर ज्योति

गुरदेव अपने गुग के प्रकाण्ड पण्डित, किव, प्रभावक, प्रवचनकार और यसस्वी साहित्यकार थे। जैन और अजैन जनता में उन्हें सर्वंत्र एक दिव्य महापुरुष जैसा सरकार, सम्मान, प्रतिष्टा और जयजयकार मिलता था। इतने यणस्वी और महान् होते हुए भी आप अपने पूज्य गुरु जनों के प्रति अदूट श्रद्धा मिलता था। इतने यणस्वी और महान् होते हुए भी आप अपने पूज्य गुरु जनों के प्रति अदूट श्रद्धा मिल रखते थे। आप आचार्य श्री के अनुगासन में रहकर उनकी वह उल्लेखनीय भक्ति और सेवा करते थे कि आचार्य श्री गद्-गद हो जाते थे। आचार्य श्री की गुभाशी आपको मुक्त-भाव से मिली और इतनी मिली कि आचार्य न होते हुए भी आपने आचार्य जैसा उच्च गौरव प्राप्त किया। आचार्य नूणकरण जी महाराज की स्तुति में आपके द्वारा बनाए गए दोहा, किवत्त और अन्य पद आपकी सहज निर्मल उत्कृष्ट आचार्य-मिक्ति का आज भी सप्रमाण शखनाद करते है।

आचार्य श्री नूणकरण जी के स्वर्गवास के पश्चात् आपके ही अनुरोध पर सर्वसम्मति से पूज्य श्री तुलसीराम जी आचार्य पद पर आसीन हुए। आचार्य श्री की दीक्षा विक्रम सवत् १८६२ आपाढ मास मे, चरखी दादरी मे हुई थी। दीक्षा मे आपसे दो ही महीने बडे थे। फिर भी आप आचार्य श्री

की आज्ञा का शिष्य के समान पालन करते थे। बाचार्य श्री की भक्ति का वह आदर्श प्रस्तुत किया, जो समस्त सघ मे अनुशासन का एक महान् चिर-यशस्वी आदर्श ही बन गया।

विनम्रता की प्रतिमूर्ति

गुरुदेव जितने महान् थे, उतने ही विनम्न भी थे। आप एक पुष्पित एव फलित विशाल वृक्ष के समान ज्यो-ज्यो महान् हुए, यशस्वी हुए, प्रख्यात एव प्रतिष्ठित हुए, त्यो-त्यो अधिकाधिक विनम्न होते चले गए। गुरुजनो के प्रति ही नहीं, अपने से लघु जनो के प्रति भी आपका हृदय प्रेम से छलकता था। छोटे से छोटे साधुजो की भी रोगादि कारण मे आपने वह सेवा की है, जो आज भी यशोगाया के रूप मे गाई जा रही है।

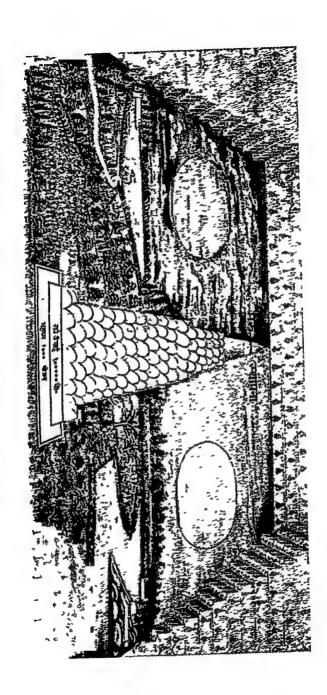
आप अपने युग के महान् शास्त्राभ्यासी और गम्भीर विद्वान् थे। आपकी प्रतिष्ठा जनता में सर्वत्र अपने चरम बिन्दु पर पहुँची हुई थी, फिर भी आप अहकार से दूर थे और अपने को एक साधारण जिज्ञासु मात्र समम्मते थे। केवल समम्मते ही न थे, अपितु स्वरचित ग्रन्थों में अपनी लघुता का मुक्तभाव से सर्वथा ति सकोच होकर उल्लेख करते थे। मोक्ष मार्गप्रकाश की प्रशस्ति में आपने अपने सम्बन्ध में लिखा है —

बार-बार कर जोड कर गुणवन्त सू अरदास।
अल्प-बुद्धि मोहि जान के मत कीजो उपहास।।
वृवम आरे पाचवें कर्म-जोग अवतार।
मोह मिट्यो नींह पर थकी, पूरण विषय-विकार।।
मन बच काया वश्च नहीं, जिन आज्ञा परमान।
सजम-आराषन कठिन, पड्यो मोहवश जान।।

सत्ता से निलिप्त

मानव सत्ता का दास है, अधिकार-लिप्सा का गुलाम है। गृहस्थ-जीवन मे क्या, साधु-जीवन मे भी सत्ता मोह के महारोग से छुटकारा नही हो पाता है। ऊचे से ऊचे साधक भी सत्ता के प्रवन पर पहुँच कर लडखडा जाते है। जैन धर्म की एक के बाद एक होने वाली शाखा-प्रशाखाओं के मूल मे यही सत्ता-जोलुपता और अधिकार-लिप्सा रही है। आचार्य आदि पदिवयों के लिए कितना कलह और कितनी विडम्बना होती है, यह किसी से छुपा नहीं है।

परन्तु गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी म॰ इस दोष से मुक्त थे। सत्ता और अधिकार के मोह से सर्वथा निर्निष्द थे। आपने जहां कही अपने नाम का प्रयोग किया है, केवल रतन या रत्नचन्द्र लिखा है। विक्रम सवत् १६१८ भाद्रपद शुक्ला छठ के दिन सिंघाणा में जब आचार्य श्री तुलसीराम जी का स्वर्गवास हुआ, तब समग्र संघ ने एक मत होकर आपसे आचार्य पद ग्रहण करने की प्रार्थना की। परन्तु आपने



धक्रीस्तायुज्जास्रनंत्रायुज्जसार्वेत्रायुक्कीष्ठ्रज्ञत्नीषितानेवीयद्द्रश्चिमोश्चलावेदेवाच्चे द्द्रव्यंतिष्ट्रमतद्दनेग्रह्विद्दस्य नेस्ट्रादिकसार्वेत्र श्रेष्ट्रमोग्नातिकसदि मेनस्वेत्र्यप्रयुनेनेश्चेत्रेत्र्यप्राचेष्ट्रस्त्योग्जद्धः तसर्वेत्र्यप्रयुन्नेत्र्यक्षेत्रस्त्र स्पर्वोक्केनेषुक्ति ६२४ ५३ सेवेत्रस्ययानेनेवित्रेप्याचेष्ट्रस्य सम्यम्भयातः क्षियमे रतमनेट जाज्ञत्मात्रात्रम्यामाविव्श्णोद्मस्त्रान्ते स्नाक्षेत्रः प्राप्ता वः कत्याणान्त्रवयः सम्यम्भयातः क्षियमे रतमनेट जाज्ञत्मात्रक्षेत्रस्याम्भवव्याने ्राष्ट्राः न्त्रान्तः छः काल्पाणसम्बद्धे सुनस्यात् विष्यते रतमचेट् नाश्नक्तमध्ये साटश्णकातेगक्तराश्वासस्य स्वत सबत्राश्वाणवा त्रासरोइननाण सबत्राशमभीया वासमासकीदानशा भी रत्नयन्द्रको अहाराज दारा एक्या विपोक्त एथानाम सूत्र स

वह्नमण्डपवासकारकषी१०८ष्रीत्वामीबीथिंहरजीमहिजीका सिम्बलिपकृतं मंवत्विधिकष्मिध्सि मो स्कातिगण्ड श्रक्तपक्षत्वद्विष्ट्र परणग्रंथकरेट १ वोषई नारनव्वसुनद्यमभीष्ठीजे देस श्रमध्रवातज्ञा सीजे पाडाभिष्यश्चराकद्वि तिह्रस्वव्वकामण्डगावे १ देल तिम्बलेब्वक्टसुनति तिह्रमध्यकोयाचामास हराजीनस्निम्बर्गननेवेट वाणावाईपास १॥ कत्याणे जवले बाचनावत् विरंजीव कत्याणमस्त ज द्रममक्यरांसमान १० श्री नाणांगस्त्रसमानं ग्रथाग्र ३६०० ग्र स्थिष्टनं रसन्वंद भिष्यश्री स्थलिनो ब वित्नाहं ग्रेस्रिसे दिक्तमेहं दम्प्राद्धिकायोगला ऋगतायक्षमा समानं द्वागमिनिद्समे ग्राम्समे ॥ तु॥

लगरीवितिहैतकार २ ६,म मुनेहर्शक्ती प्रसिध्दमविदेस सजमवान्यसुधिगयाटामाळमेकलेमश्तिहमिषस्त्रीतेपितितिपट जागच्द्रजी नम तिस्तिष्ठ (तेनारामजी विकरणस्वसुनम ४ पटचेश्रचेश्वर्द्यात्यी स्वारामशास्त्रीर तेह्नामुम्रद्धागलक्त् वा दीइसिम्पासीर् इ.स.च्याकणजीपाटवी हर्जीमविद्देनकार हरजीम**व्यस्मियरम्बर् ग्र**चिम्पावित्तारह्मेह्बादेखावुस्त्रे तहिब्बियाबुस्हीण श्वरम्वकं इ.स.च्याकणजीपाटवी हर्जीमविद्देनकार हरजीमव्यस्मियरम्बर् ग्रचिम्पावित्तारहमेह्बादेखावुस्त्रे तहिब्बियाबुस्हीण श्वरम्वकं । नागेरीगृत्तदेवने षाष्ट्रग्रह्ममंमताइमिष्यमनेदर्क्तां सुधीत्मममधिमाना सबेगेडेरिनकाया करीनोक्रेयानुभार अनधरमध्योतकर

जीवन एक परिचय

कहा "मै तो सामान्य साधु के रूप मे सघ की यथाशक्ति सेवा करना चाहता हूँ। आचार्य-जैसे गुरुतर पद-भार को मै नही वहन कर सकता।" कितना सरस, विनम्र एव हृदयस्पर्शी उत्तर है। महापुरुष कर्तव्य मे विश्वास रखते है, किसी पद या पद की सत्ता मे नही।

लेखन-कला

आपका अक्षर-लेख इतना सुन्दर है कि मानो, कागज पर यथास्थान मोती जड दिए हो। प्रबुद्ध पाठक विना कही रुके, धारा प्रवाह, आपका हस्तलेख पढ सकता है, और साथ ही भानार्थ भी प्रहण कर सकता है। अक्षर-सौन्दर्य के साथ बुद्धता, स्पष्टता और सुवाच्यता भी आपके लेखन के महत्त्वपूर्ण गुण है।

कब, कहाँ ग्रीर क्या लिखा?

- १ विकमाब्द १८६६ सिघाणा के चौमास मे "जीवाभिगम-सूत्र"।
- २ ,, १८७३ माघ, आगरा मे "काल-ज्ञान"।
- ३ ,, १८७४ जीद के चौमस मे "अनुत्तरोपपातिक सुत्र"।
- ४ ,, १८७६ नारनौल के चौमास मे "साधू गुण माला" और "ठाणाग-सूत्र"।
- ५ ,, १८८८ चैत्र, अलवर मे "कलियुगबत्तीसी"।
- ६ ,, १८८८ आपाढ, लश्कर मे "तेरह काठिया"।
- ७ ,, १८६३ आगरा मे "भरत बाहुवली सवाद"।
- ५ ,, १८६५ विनौली के चौमास में "मोक्ष-मार्ग प्रकाश"।
- १५६६ आगरा, मोती कटरा, के चीमास मे "आत्मिहत संज्काय"।
- १० ,, १९१५ बडीत के चीमास में "सजया"।

इनके अतिरिक्त भगवती-सूत्र, दशवैकालिक-सूत्र आदि और अन्य फुटकर प्रश्नोत्तर साहित्य भी आपने काफी लिखा है, परन्तु निश्चित जानकारी के अभाव मे यहाँ उनके सम्बन्ध मे अभी कुछ नही लिखा जा सकता है।

साहित्य-साघना

एक वहुश्रुत का कथन है कि अधिकतर जन-समाज के चित्त मे चिन्तन का प्रकाश ही नहीं होता। कुछ ऐसे भी विचारक होते हैं, जिनके चित्त मे चिन्तन की ज्योति तो जगमगा उठती हैं, परन्तु उसे वाणी के द्वारा प्रकाशित करने की क्षमता ही नहीं होती। और कुछ ऐसे भी है, जो चिन्तन कर सकते हैं, अच्छी तरह बोल भी सकते हैं, परन्तु अपने चिन्तन एव प्रवचन को चमत्कार पूर्ण-शैली से लिखकर साहित्य का रूप नहीं दे सकते।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

श्रवेय गुरुदेव को उक्त तीनो ही सूमिकाओ में कमाल हासिल था। जहाँ उनका जिन्तन और प्रवचन गम्भीर एव तत्त्वस्पर्शी था, वहाँ उनकी साहित्यक रचनाएँ भी अतीव उक्तम कोटि की है। गुरुदेव के साहित्य में गुरुदेव की बात्मा बोलती है। उनकी ग्वनाएँ केवल रचना के लिए रचनाएँ नहीं है, अपितु उनमें उनके शुद्ध, पवित्र एव सयमी जीवन का अन्तर्नाद मुखरित है। साहित्य समाज का दर्पण होता है, ठीक है, परन्तु इतना ही नहीं, वह स्वय लेखक के अन्तर्जीवन का भी दर्पण होता है। गुरुदेव का साहित्य आत्मानुभूति का साहित्य है, व्यक्ति एव समाज के चरित्र-निर्माण का साहित्य है। गुरुदेव की साहित्य गगा में कही मैद्धान्तिक तत्त्व-चर्चा की गहराई है, तो कही चरित्र ग्रन्थों की उतुग तरगे है। कही स्तुति, भजन और उपदेश पदो का मिक्त-प्रवाह है, तो कही आध्यात्मिक भावना का मघुर-घोप है। आपके द्वारा रचित अनेकविध स्फुट अध्यात्मपद बाज भी सहस्र जनकण्ठों से मुखरित होते रहते है।

गुरुदेन के द्वारा लिखित साहित्य का अधिकाश माग अभी अप्रकाशित पडा है। कुछ भाग उपलब्ध भी नहीं है। फिर भी, जो कुछ प्राप्त है, जानकारी में है, उसका सिक्षप्त परिचय दिया जा रहा है।

मोक्षमार्ग-प्रकाश

उत्तराध्ययन सूत्र के २६ वे अध्ययन पर यह एक स्वतन्त्र व्याख्यारूप ग्रन्थ है। इसमे सप्तमगी स्याद्वाद, नय और निक्षेपो का इतना सूक्ष्म विश्लेपण किया है कि गुरुदेव के तत्त्व ज्ञान सम्बन्धी पाण्डित्य एव बहुश्रुतत्व का पूर्ण दर्शन होता है। निश्चय एव व्यवहार सम्यक्त्व, द्रव्यपूजा एव भावपूजा, धर्मास्तिकाय आदि पड्डव्य, गुणस्यान, कर्मवाव आदि का भी यथास्थान गभीर विवेचन किया है। प्रतिपादित सिद्धान्त के समर्थन मे भगवती-सूत्र, स्थानाग, समवायाग, राजप्रश्नीय, ज्ञातासूत्र, अनुयोगद्वार आदि आगमो के और तत्वार्य-सूत्र एव गोमट्टसार आदि तत्त्व ग्रन्थो के प्रचुर उद्धरण दिए है, जो गुरुदेव के शास्त्रीय अध्ययन की व्यापकता प्रमाणित करते है।

ग्रन्य तत्कालीन हिन्दी गद्य मे लिखा गया है, जिसमे राजस्थानी भाषा का पुट है। विषय गभीर एव दार्शनिक होते हुए भी प्रतिपादन-शैली इतनी सरल एव सुवोध है कि साधारण जिज्ञासु भी उक्त ग्रन्थ के अध्ययन से अपनी तत्त्व-जिज्ञासा की पूर्ति कर सकता है।

मोक्षमार्ग प्रकाश का हिन्दी रूपान्तर, गुरुदेव के ही प्रशिष्य प० श्री भरतमुनि जी के द्वारा सपादित होकर लोहामडी सघ से बहुत वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। उसी का द्वितीय सस्करण प० विमलकुमार जी द्वारा सशोधित होकर दोघट (मेरठ) से प्रकाशित हुआ है। हिन्दी रूपान्तर अभी और अधिक परिमार्जन की अपेक्षा रखता है।

तत्त्वानुबोघ

जैन-दर्शन मे जीव, अजीव, पाप, पुण्य, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष-ये नव तस्व माने गए हैं। प्राचीन आगमो एव ग्रन्थों में इनका विस्तार से वर्णन उपलब्ध है। नवतस्व के नाम से

जीवन एक परिचय

प्राकृत, सस्कृत, राजस्थानी, गुजराती और हिन्दी मे अनेक स्वतन्त्र प्रकरण ग्रन्थ भी लिस्ने गए है। गुरुदेव ने भी नवतत्त्व पर पाण्डित्यपूर्ण गभीर विवेचना की है। प्रत्येक स्थल के विषय विवेचन मे गुरुदेव का तत्त्व-चिन्तन स्पष्ट भलकता है। जो कुछ लिखा है, प्रमाण पुरस्सर एव तर्क सगत लिखा है। नव तत्त्व के गम्भीर अभ्यासियों के लिए यह ग्रन्थ अत्यन्त उपयोगी एव ज्ञानवर्द्धक है। ग्रन्थ गद्य मे है। भाषा राजस्थानी मिश्रित तत्कालीन हिन्दी है। क्वेताम्बर मूर्तिपूजक परम्परा के यशस्वी प्रकाशक श्रावक भीमसिंह माणक (बम्बई) द्वारा प्रकरण-रत्नाकर नामक सग्रह ग्रन्थ के प्रथम भाग मे यह ग्रन्थ बहुत वर्षो पहले प्रकाशित हुआ है। विद्वानों की दृष्टि में नवीन संशोधन एवं सम्पादन पढ़ित के साथ उक्त ग्रन्थ का पुन प्रकाशन अपेक्षित है।

प्रक्रोत्तर-माला

प्रस्तुत ग्रन्थ मे धार्मिक और तात्त्विक प्रश्नो का वहुत ही सुन्दर शैली मे उत्तर दिया गया है। यद्यपि प्रश्नोत्तर-माला ग्रन्थ बहुत बढ़ा नहीं है, तथापि इस छोटे से ग्रन्थ में ही पूज्य गुरुदेव ने सागर को गागर में भर दिया है। इसके प्रश्न केवल उस युग के ही नहीं, अपितु शास्त्रीय प्रश्नो को भी हल किया गया है। पूज्य गुरुदेव अपने युग के सुप्रसिद्ध तत्त्वदर्शी सन्त थे। अत इधर-उधर से अनेक प्रश्न उनके पास समाधान के लिए आते थे, उन्हीं प्रश्न और उत्तरों का यह सकलन है। किन्तु प्रश्नोत्तर-माला अभी लिखित रूप में ही है, वह प्रकाशित नहीं हो पायी है।

गुण-स्थान-विवरण

यह ग्रन्थ आध्यारिमक दृष्टि से वडा ही महत्त्वपूर्ण है। आगम साहित्य मे यत्र तत्र गुण स्थानो की चर्चा और विचारणा उपलब्ध होती है। समवायाङ्गसूत्र मे और उसकी अभयदेव वृत्ति मे गुणस्थानो का सिक्षप्त वर्णन मिलता है। इसके वाद कमं ग्रन्थों मे गुणस्थानो का वडे विस्तार से वर्णन आचार्य देवेन्द्रसूरि ने किया है। इस प्रकार आगमगोत्तर साहित्य मे विभिन्न आचार्यों ने विभिन्न दृष्टिकोणों से गुणस्थानो का विश्लेषण किया है।

पूज्य गुरुदेव ने उक्त समस्त ग्रन्थों के साररूप में गुणस्थान-विवरण लिखा है। इस ग्रन्थ में गुणस्थानों के लक्षण, बन्ध, सत्व, उदय और उदीरणा आदि पर विस्तार से प्रकाश डाला है। परन्तु गुणस्थान-विवरण भी अभी तक अप्रकाशित ही है।

इसके अतिरिक्त समय-समय पर की गई विचार चर्चाओ पर भी सक्षेप मे छोटे-छोटे ग्रन्थो की रचना की थी, जिनमे दिगम्बर-चर्चा, तेरहपन्थमत-चर्चा और सवत्सरी चर्चा मुख्य है।

कविता-साहित्य

पद्य रूप मे पूज्य गुरुदेव ने जिन स्तुति, सतीस्तवन, प्रार्थना, ससार-वैराग्य, बारह भावना, बारह-मासा आदि पर कुछ आध्यात्मिक पद्य लिखे है, जिनमे कुछ प्रकाशित हो चुके है और कुछ अभी तक

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

अप्रकाशित है। बहुत वर्षों पहले पण्डित रत्न पूज्य श्री रचुनाधजी म० द्वारा सम्पादित "मनोहर-रत्न धन्नावली" मे गुरुदेव की महत्त्वपूणं कविताओं का सिक्षप्त सग्रह प्रकाशित हुआ था। वर्तमान मे तपस्वी श्री श्रीचन्द्रजी म० के सम्पादकत्व मे "रत्न-ज्योति" नाम से भी कुछ विशिष्ट पद्यों का सग्रह दो भागों में प्रकाशित हो चुका है।

पद्यों के अतिरिक्त उन्होंने कुछ छन्दों बद्ध चरित भी लिखे हैं, जिनमे "सुखानन्दमनोरमाचरिन" विस्तृत है। भाव तथा भाषा की दृष्टि से यह रचना महत्त्वपूणें तथा सुन्दर है। यह चरित अभी तक प्रकाशित नहीं हो सका है। किन्तु उनके द्वारा रचित "सगर-चरित्र" और "इलायची चरित्र" प्रकाशित हो चुके है। उक्त जीवन चरित्रों में दिभिन्न छन्द और विभिन्न स्वर लहरियों का समावेश करके उन्हें जनगेय बना दिया गया है। कथावस्तु के साथ यथाप्रसग दान, शील, तप, भाव और वैराग्य आदि का वह विचारोत्तेजक वर्णन भी उपनिबद्ध है, जो पाठक की अन्तरात्मा को जागृत करके उसे जीवन-निर्माण के लिए प्रोत्साहित करता है।

ज्ञास्त्र-चर्चा

आपकी तकं शिक्त बड़ी ही विलक्षण थी। शका-समाधान के क्षेत्र में आपका यहा प्रतिष्ठा के केन्द्रविन्दु पर पहुँच गया था। आपने अपने युग में अनेक शास्त्र-चर्चाएँ की थी, जिनमें लश्कर और जयपुर की शास्त्र-चर्चा विशेष प्रसिद्ध है। लश्कर में सवत् १६१७ में श्री रत्नविजय जी से मूर्ति-पूजा पर और जयपुर में सवत् १६१० में तेरापन्य के आचार्य पूज्य श्री जीतमल जी से दया एवं दान पर की गई चर्चा के कुछ लिखित अश अब भी उपलब्ध है, जो आप श्री के अगाध आगमज्ञान, सूक्ष्म तकं-शिक्त एवं सामियक सूक्ष-वूक्ष का हृदयग्राही परिचय देते हैं। इसके सिवा तत्कालीन अनेक समस्याओं पर यतियों से और आगरा में एक ईसाई पादरी से भी ईश्वर के कर्त् त्व पर आप ने शास्त्र-चर्चा की थी।

म्रन्तिम-साधना

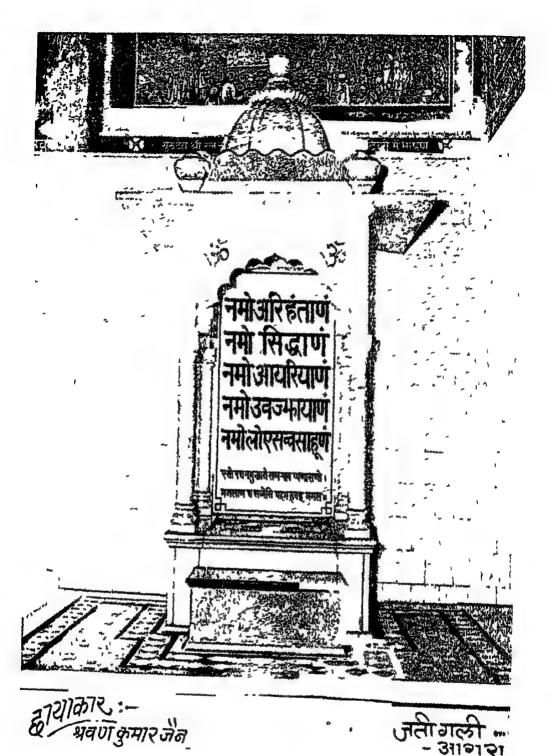
सुन्दरी उषा का प्रत्येक चरण-विन्यास, बहुरगी सन्ध्या मे विलीन होता है। अथ के साथ इति लगी रहती है। विक्रम सवत् १६२१ मे वैशाख शुक्ला द्वादशी वुधवार को सथारा प्रहण किया और वैशाखी पूणिमा शनिवार के दिन जन-जीवन को आलोकित करने वाला वह दिव्य आलोक दिव्य-लोक का यात्री हो गया। विवेक और वैराग्य का प्रखर भास्कर—जो राजस्थान के क्षितिज पर उदय हुआ था, वह उत्तर प्रदेश के अस्ताचल पर अस्त हो गया। आगरा लोहामण्डी के जैन भवन मे सथारा की साधना विधिवत् पूर्ण करके पूज्यपाद श्रद्धेय गुरुदेव रत्नचन्द्रजी महाराज ने इस असार ससार को छोडकर अमर पद प्राप्त किया।

म्रन्तिम-सन्देश

आपने अपने मक्तो को अन्तिम सन्देश देते हुए कहात्र्या । आप सब लोग धर्म की साधना करते रहना । अपनी श्रद्धा को गुद्ध और पवित्र रखना । अहिंसा, सयम और तप रूप धर्म को जीवन मे उतारने



क्षमाधि-भवन श्री रतनचन्द्रजी महाराज



क्षभाधि पूज्य मुरुदेव श्री रतनचन्द्रजी महाराज

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

धी श्रीचन्द्र जी और मुनि धी मजनलाल जी और बागरा के सुधावक थी प्रभुदयाल जी के प्रति कृतज्ञ हैं कि उनके महयोग से मेरा मार्ग काफी प्रशस्त हुआ है। तपम्बी थी श्रीचन्द्र जी, गुरुदेव के वर्पावासों के सम्बन्ध में बर्पों में शोध कर रहे हैं और उन्होंने वर्पावास की एक निश्चित तालिका तैयार की है। श्री प्रभुदयान जी के शास्त्र सग्रह से भी महत्त्वपूर्ण जानकारी मिली है। अन्य मुनिराजो द्वारा लिखे गए गुरुदेव के छोटे वडे जीवन चरित्रों से भी कुछ जोड तोड लगाया गया है। इन्ही सब आधारों को लक्ष्य में रखकर जीवन-रेखा अकित की गई है, और अब यह वर्पावाम की तालिका भी प्रस्तुत की जा रही है।

विकम सबत्	क्षेत्र	
१८६२	नारनील	(पजाव)
१८६३	भिवानी	(हिमार)
१८६४	हाँमी	(हिसार)
१८६५	नारनील	(पजाद)
१८६६	सिघाणा	(शेखावाटो)
१८६७	कुचामण	(मारवाड)
१८६८	भरतपृर	(राजस्थान)
१८६६	गालेरकोटला	(पजाव)
१८७०	अ मृतसर	(पजाव)
१८७१	महेन्द्रगढ	(पजाव)
१म्बर	पटियाला	(पजाव)
१८७३	वडीत	(उत्तरप्रदेग)
१८७४	जीद	(पजाव)
१८७५	माले रकोटला	(पजाव)
१८७६	कावला	(मुजफ्फरनगर)
१८७७	नाभा	(पजाव)
१८७८	पटियाला	(पजाव)
१८७६	नारनील	(पजाव)
१८८०	सिंघाणा	(शेखावाटी)
१८८१	एलम	(मुजफ्फरनगर)
१८८२	बमृतगर	(पजाव)
१८८३	दादरी	(पजाव)
१८५४	वामनीली	(उत्तर प्रदेश)
१८५४	वडीत	(उत्तर प्रदेग)
१८८६	आगरा	(उत्तर प्रदेश)

जीवन एक परिचय

विक्रम सवत्	क्षेत्र	
१८८७	दिल्ली शहर	
१८८६	लश्कर	(मघ्यप्रदेश)
१८५६	अलवर	(राजस्थान)
१८६०	जयपुर	(गजस्थान)
१ द ६ १	वीकानेर	(राजस्थान)
१८६२	आगरा शहर-मोनीकट	रा (उत्तर प्रदेश)
१८६३	कुचामण	(भारवाड)
१८६४	विनौली	(मेग्ठ)
१८६५	जोवपुर	(मारवाड)
१८६	पटियाला	(पजाव)
१८६७	सञ्कर	(मध्य प्रदेश)
१८६८	विनीली	(मेरठ)
3379	दिल्ली गहर	
2600	उज्जै न	(मध्य प्रदेश)
१६०१	लस्कर	(मध्य प्रदेश)
१६०२	आगरा- लोहामडी	(उत्तर प्रदेश)
१६०३	अलवर	(राजस्थान)
१६०४	एलम	(उत्तर प्रदेश)
१६०४	जलसर	(उत्तर प्रदेश)
3038	लखनऊ	(उत्तर प्रदेश)
१६०७	हाथरम	(उत्तर प्रदेश)
8605	गढी मियावाली	(उत्तर प्रदेश)
3038	सुनाम	(पजाव)
\$880	आगरा-लोहामडी	(उत्तर प्रदेश)
१६११	विनीली-गेरठ	(उत्तर प्रदेश)
१६१२	हरदुआ गज	(अलीगढ)
\$ \$3\$	डी ग	(भरतपुर)
8888	आगरा-लोहामडी	(उत्तर प्रदेश)
1614	वडीत	(उत्तर प्रदेश)
१६१६	अम्बाला शहर	(पजाव)
0939	लश्कर	(मध्य प्रदेश)
१६१म	आगरा शहर	(उत्तर प्रदेश)
3838	दिल्ली शहर	,
१६२०	बागरा लोहाम डी	(उत्तर प्रदेश)

उपसंहार

भारतीय संस्कृति के मौलिक तत्व हैं— न्यान, तपस्या और वैराग्य । भारतीय जन-जीवन के कण-क्या में ये मौलिक तन्व इनने घुन-मिन गए हैं कि जीवन में एकमेक हो गए हैं । भारतीय संस्कृति के मूल में भोग नहीं, न्यान है। यह भौतिक नहीं, आध्यात्मिक है। भारतीय संस्कृति क्या है ? भोगवाद पर न्यागवाद की विजय । तन पर मन का जयबोप । बानना पर नयम का जयनाद और क्या है वह ? विचार में बाचार, और बाचार में विचार ।

जिम मामु-चरित महापुरप ने इस बाव्यन सर्कृति की रक्षा की है—उमे भूलकर भी भूलाता किन है, शक्य नहीं है। पूज्यपाट गुन्डेव थी रन्नचन्ट जी महाराज उसी अमर-मर्स्कृति के उद्गाता, सजग प्रहृगे और सनेज अधिनेता थे।

गुरुदेव न्या थे नितान और इति के मुन्दर समन्वय । विचार ये आचार, और आचार में विचार । वे ये, मनोविजेता, अतएव वे ये, जगनो विजेता । उन्होंने निर्मल और अगाध ज्ञान पाया, पर समन स्हार नहीं किया । उन्होंने महान त्याग किया, परन्तु न्याग का मोह उनके मन मे नही था । उन्होंने उत्हृष्ट तपस्था नी, किन्तु उसका प्रचार नहीं किया । उन्होंने वैग्गय की उत्कृष्ट साधना की पर, उसका प्रचार नहीं किया ।

जन्म, जीवन और मरण—यह कहानी है, मनुज की। परन्तु गुरुदेव का जन्म था कुछ करने के लिए। उनका जीवन था, पर-हिन माबन के लिए। उनका मरण था, फिर न मरने के लिए।

वसपन, जवानी और बृहापा—यह इतिहास है, मानव का । किन्तु उन्होंने नया मोड दिया, इस इतिहास को । उनका जसपन खेल-कृड के लिए नहीं था, वह या ज्ञान की साधना के लिए । उनकी जवानी मोग के लिए नहीं, वह थी नयम की साधना के लिए । उनका बुटापा अभिशाप नहीं, वह या एक मगल-मय बन्दान । पूज्य गुरुदेव ने अपने जीवन का सबस्य समिति कर दिया था, सुर्वजन-हिनाय और सर्वजन-मुखाय ।

श्रद्धाञ्जलि

श्री दौलतांसह कोठारी जी [अध्यक्ष, विश्वविद्यालय अनुवन-आयोग]

मुनि श्री रत्नचन्द्र जी महाराज १६ वीं सदी के उच्चकोटि के साधु थे। उनके उच्च झाचार और विचार भारतीय संस्कृति के प्रतीक थे। झात्म-भावना करते हुए भी उन्होंने झपने जीवन को मानवमात्र के उदय और कल्याण के लिए लगा दिया, विशेष रूप से पंजाब, राजस्थान, उत्तर प्रदेश और मध्य प्रदेश में उन्होंने बड़े पंमाने पर जन जागरण का काम किया। इस भारतीय विभूति की स्मृति को बनाए रखने के लिए 'रत्नमुनि स्मृति-ग्रथ' का झायोजन उचित ही है। इस पुनीत झवसर पर मै मुनि श्री महाराज के प्रति हृदय से श्रद्धाञ्जलि अपित करता हूँ और इस स्मृति-ग्रथ्थ के झायोजन की सफलता चाहता हूँ।



गुरुदेव श्रद्धाञ्जलि

9

काव्यतीर्थं तकंमनीषी पण्डित जीतमल्लजी

पचाचार-परायण सुगुणवान् सयत्नवान् योऽभवत्,

य भव्या समुपाश्रिता शिव-रमा-सौन्दर्य-सौख्याय च।

दग्ध येन समग्र-दुर्नय-वन मोहारिमल्लो-जित,

यस्मै च स्मरणाञ्जलि सुविधिना सन्तोऽर्पयन्ति प्रगे ॥

यस्माद् भीतमिवाखिलेन्द्रिय-दल दीन प्रलीन कुत,

यस्यादेययश सुधा हि सरसा पीत्वा प्रतृप्ता बुधा ।

यस्मिन्सत्यपि वादिमि नं च कदा लब्धा जयश्री क्वचित्,

तस्मै श्रीयुत-रत्नचन्द्र-मुनये श्रद्धाञ्जिल में सदा ।। रागोरगाशी विप-वारणाय,

जानन्ति केचिद् विषहारि त्नम्

भव्यैकवाञ्छा परिपूरणाई,

परे तु चिन्तामणिरत्न-सञ्जम् ॥

दु सह्य-माया-मल-शोधनार्थ, मन्ये जना स्फटिकरत्नमेव

मन्ये जना स्फटिकरत्नमेव । प्रगादमज्ञानतमो निहन्तु--

मालोक-शील मणिरत्नकञ्च।।

बघ्यात्म-कोषस्य नव मनोज्ञ-

ममूल्य-रत्न च यमामनन्नि ।

भवन्तमप्येकमनेकरूप,

नमाम्यह त मुनिरल-रत्नम् ॥ जीयाच्चिर रत्नमुनीन्द्र-कीर्ति ततोऽमरेन्द्र-व्रति-सत्प्रयत्न. ।

महोत्सवोऽप्येष शताब्दकस्यो— ल्लसित्स्यतौ पूर्णतया सहैव ॥

 \star

गुरु-रत्नाष्टक

आचार्य चन्दनलाल पाराशर 'पीयूष'

पवित्र दिन धन्यमेतत्समेभ्यो—
गुरो रंत्नधन्द्रस्य पुण्या शताब्दीम् ।
समे सर्व-भावेन भूत्वा सहर्णं,
मिमा मानयन्त्यच दिव्ये स्थलेऽस्मिन् ।

स पूज्य स वन्छ प्रशस्य स सेव्य, स घन्यो वरेण्यो स मान्य शरण्य। नमस्य स गण्यो यशस्योह्युपास्य, स सम्य स भव्य स दिव्य सन्नभ्य।

वय कुर्म आशा सदा सर्वथेमा, शुभाशीर्जनेम्यो विषेयाऽधुनेयम्। भनेत्कार्यमेतस्य सङ्घस्य पूर्ण, शिव सुन्दर सत्य-रूप सदैव।

इद तेऽस्य सङ्घस्य सर्व कुटुम्ब, करोत्यर्चना ते विशेषेण दिव्याम् । भवेद् भूतिरेपा जगन्या समस्या, सदा निश्चला चन्द्रसूर्यौ च यावत् ।७। 'स्व-रूपा-सुतोऽय स लक्ष्मी गुरुणा, सुनिष्य प्रधान प्रसिद्ध परार्थी। पिता 'गगारामो' महान् वै वरिष्ठ , सुतो येन लब्ब सुधीर सुवीर ।

महाशून्य-मध्ये तमस्तोम-भूरि-निमग्नो जनोऽय तदर्थ दिनेश । प्रकाश प्रदत्त पृथिव्या प्रभूत-स्त्वया सर्व-बन्धो । गुरो । ज्ञानराशे ।

तव स्नेह-राशि वय प्राप्य सर्वा, सदा स्याम पूर्णा अपूर्णा इदानीम् । ददात्वश्च शक्ति समस्ता स्वकीया, जनो जागृतो येन स्यात्सर्व-काले।

शुभाद्यास्ति पुण्या शतान्दी तवैपा,
गुरो । तेऽर्भण श्रद्धया पुष्पमेतत्।
गृहीत्वा ऋषा स्वा जनेषु प्रकृत्यसुपूणक्करोत्वस सर्व त्वदीयम् ।



माव-मरित श्रद्धाञ्जिल

पण्डित प्रवर, मृति श्रीलालचन्दजी 'श्रमण, काव्यतीयं न्यायतीयं'

धम्मो मगलमुक्तिट्ठ, मणीसुं व चिन्तामणी। पाविस त मुणि-सघे, मुणीसो रयणो सह ॥

जिस प्रकार मगलों में उत्कृष्ट मगल धर्म है और मणियों में रत्न चिन्तामणि है, उसीप्रकार मुनि सब में धर्म को प्राप्त कर मणियों में रत्न चिन्तामणि के समान रत्नमुनि हुए।

> ससमत्ताइ णाणाइ, अहिंसा सजमो तजो । एएहिं तिहिं रवणेहिं, राइणिको हु सो अभू।।

सम्यन्त्व सहित, ज्ञानादिक से तथा अहिंसा, सयम और तप से-इन तीन रत्नो से वे रत्नत्रयी की भाति रत्नस्वरूप थे।

भइवए बाओ गिहे, संघेसु विक्सिओ तहा। वैवा वि त नमसति, भइवए त्यि जो नरी।।

भाद्रपद मास मे गुरुदेव ने जन्म लिया था। भाद्रपद मे घर मे जन्मे-और भाद्रपद मे ही संघ मे दोक्षित हुए। इस प्रकार जो भाद्रपद यानी भद्रता के पद पर स्थित है, उसे देवता की नमस्कार करते हैं।

निग्गिष्छि किण्हपनसा, आयाइ सुहे सुनिकले। वैसाहिंगइं प्रप्पोति, जस्स धम्मे सया मणो।।

भाव-भरित श्रद्धाञ्जलि

कृष्ण पक्ष के बीतने पर शुक्ल पक्ष आता है। इसी प्रकार रत्नमुनि ने अज्ञान-तिमिर से निकल कर जन्म के अनन्तर शुक्ल पक्ष मे शुभ एव शुक्ल ज्ञान-घ्यान मे प्रवेश किया। जिसका मन सदा धर्म मे रत रहता है, वह वैशाखी गति को प्राप्त करता है। गुरुदेव का जीवन-वृक्ष शाखाहीन (सन्तान विहोन) था और उन्होंने पवित्र गति को यानी दिव्य-लोक को प्राप्त किया था।

जहा दुमस्स पुष्फेसु, कामोबाइबा ने गुणा । सोहं वड्डावेन्ति तहा, सघस्स मुणीसु गुणा ॥

जिस प्रकार पुष्पो में बसने वाले सुगन्धादिक गुण वृक्ष की श्री बढाते हैं, उसी प्रकार मुनियों में रहने वाले गुण सब की शोभा बढाते हैं। गुरुदेव के गुण इसी प्रकार मुनि सब की श्री बढाने वाले थे।

> समणो सावओ चेव, भमरो आवियह रसं। भमरो वि रयणे सो, रस दाईअ सम्बन्नो॥

श्रमण और श्रावक श्रमर (मधुकरो) वृत्ति घारण कर श्रमणशील होने पर ही रस को ग्रहण करते है। किन्तु रत्न मुनि श्री भ्रमर यानी भ्रमणशील होने पर भी रस को स्वय ग्रहण न कर सभी लोगो को प्रदान करते थे। (दशवैकालिक सूत्र के अनुसार भ्रमरवृत्ति युक्त मुनि और नन्दीसूत्र के अनुसार भ्रमर वृत्ति वाले श्रावक कहे गए है।)

> तह निरूविश्व तत्त, जय पश्चियाई जए। न य पुष्फ किलामेइ, अली वकपि माणस।।

जिस प्रकार भवरा फूल को कप्ट नही देता, उसी प्रकार मुनिवर ने प्रतिवादी-जन का मन पीडित किए बिना तत्व का (वास्तविकता, सत्य का) निरूपण कर विजय को प्राप्त किया था।

जो को वि सद्धालू, जणो तस्स ग्रन्थ समूहओ। पर रंजेड वेरागे, सो य पीणेड अप्पय ॥

आज भी श्रद्धालु जन उनके रचे हुए नवतत्व, मोक्षमार्ग-प्रकाश आदि ग्रथो का पठन-श्रवण कर अपना तथा दूसरो का मन वैराग्य-रग मे रग देता है एव आत्मतृष्ति प्राप्त करता है।

> घन्नोह युणेमि तय, चन्नो य कइराहणो । एसो समो जेण युहा, योयव्य युणित इहं ॥६॥

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

मैं (श्रमण-लाल) घन्य हूँ, जो आप की स्तुति कर रहा हूँ। और किवराज (उपाध्याय श्री अमरचन्द्र जी म०) का यह श्रम भी घन्य है, जिसने कि स्तुत्य मुनिराज की स्तुति करने का यह अवसर दिया।

सइ विणास-सिक्सो, सिग्धं गथेइ कोहिव। पर वास-सय पच्छा, अमरो अमर जस।।

अपने श्रद्धेय जन के विस्मृति-विनाश की शका से कोई स्मृतियो को शीघ्र ही रचता है, जिससे उनका यश स्थायी हो सके। किन्तु वास्तविक यश तो गुरुदेव रत्नमुनि का है, जो सैकडो वर्षों के बाद आज अमर-यश अमर मुनि के द्वारा गूथा जा रहा है।

रम्मे भंडारानयरे, कहिअं ससिसामिणा । जसवसयं रद्दम्र, लालचंदेण साहुणा ॥

रम्य भण्डारा नगर मे स्वाघ्याय प्रेमी स्वामी श्री चादमल जी महाराज के निर्देश से यह यशोदशक मुनि लालचन्द्र ने रचा है।



ऋलोकिक रत्न



सतीयी फूलथीजी

श्रद्धेय पूज्यपाद श्री रत्नचन्द्र जी महाराज अपने युग के वस्तुत एक अलौकिक रत्न थे। उनका त्याग और सयम उज्ज्वल था। ज्ञान की साधना मे वे अपने युग के सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति थे। उनका बाचार पवित्र और ज्ञान निर्मंल था। गुरुसेवा उनके जीवन का एक महान् आदर्श था। अत वे सर्वंदृष्टि से महान् थे।

अपनी दीर्घं सावना से उन्होंने जो कुछ प्राप्त किया था, उसे जन कल्याण के लिए वितरण कर दिया। मारत के विभिन्न प्रान्तों में विहार-यात्रा करके उन्होंने प्रसुप्त जनचेतना को जागृत किया था। समाज के दूपणों को दूर करके उसे पावन और पिवत्र वताया था। अत उस महान् आत्मा के प्रति मैं अपनी श्रद्धाञ्जलि अपित करती हूँ।



श्रद्धा-पुष्प श्रि चन्दन मृति जी

जो सत्य, अहिंसा का, जय-घोष गुजाते थे करुणा के मधुर निशक्ति, गीतों को सुनाते थे जो धर्म की राहो पर, चलते थे चलाते थे तिल भर भी कदम जिनके, रुकने नहीं पाते थे

> उन रत्न गुरुवर को हम शीश भुकाते है। फूल अपनी श्रद्धा के शुभ, चरणो मे चढाते है।

जिस उठती तरण वय में, सुख जगत का छोडा था मोह माया के बन्धन को, जिस जड से ही तोडा था तप-त्याग, वैराग से दिल, इक दम से ही जोडा था उत्पथ पे चले जग को, कर हिम्मत मोडा था

> उन रत्न गुरुवर को, हम शीश भुकाते हैं। फूल अपनी श्रद्धा के शुभ, चरणों में चढाते है।

किव, वाद-विजेता जो, बे-जोड कहाते थे लख ज्योतिष जिनका सिर, देवस भुकाते थे जो कठिन किया कर कर, सयम को सजाते थे गुण जिनके जमतवासी, दिन रात ही गाते थे

> उन रत्न गुरुवर को, हम शीश भुकाते है। फूल अपनी श्रद्धा के शुभ, चरणों में चढाते है।

इक जैन के क्या जो कि, भारत के सितारे थे सतोष, क्षमा के गुण, जीवन मे उतारे थे

रत्नाकर में सुमन चार

कमला जैन ''जीजी''

रत्नारार में मुमन चार श्रद्धा के आज बहाऊँ क्या? रवाग मृति तुम देव जिनेन्द्रिय कर अवंना में कैने? निमु अवन्धा रुटे चन्द्र की पानरता न कभी वैसे? रुट सकता प्रवासकी तुम्हार दीप्त गुणो का यह लेखा? जगनी तर पर खिन्तु महामृति मन न तुम जैसा देशा।

> ्योति प्रमुख्य तो हो तुमयो अब दीपर दिश्वलाई ग्या ? रत्नारे में नुमन सार श्रद्धा के आज बहाई गया ? यो धमनान्यमता के सागर तुम वे श्रद्धमून गत्यामी, नित्तन मानस परे तुम्हारा पिर ग्या मुरा श्री काशी। याशी में माधुर्व और श्रन्तर में सहज सरमता थी, येव शीव सहस स्यम साथन में तीव श्रद्धता थी।

अमित गुणभागी थे तुम फिर में अब उन्हें गिनाऊँ ग्या है रानावर में सुमन चार अद्धा के आप बहाऊँ क्या है

> मार्गभार वनस्तर आनमात्री वे प्रयानुमने पाया। प्राप्ता भारत निष्या नुस्तानी तथा रही गणन तथा। आगम के मन्त्र प्रेरणा जनस्त्राय में नुमा भर्ग थे। स्वारत पर्म सम्बद्धी विधि ने हुए भीर पृत्ति सर्वा।

रामा राष्ट्री में दिया गुरो एवं में मैरीब नहार या है रामार राष्ट्रीय पार भार भारत में हार बहारे साहि

श्रद्धाञ्जलि समर्पण

श्री कीर्तिचन्द्र जी "यश"

अद्यायिष श्रम कीर्ति पताका, जिनकी जग मे छाई है। जिनके तप पूत जीवन की, महिमा जगने गाई है।

सद्गुण ज्योति चाकचक्य मे, जिनका जन्म चमत्कृत है। महद् उपकारों से जिनके, यह जैन जगत अति उपकृत है।।

> 'रत्तचन्द्र मुनि' नाम जिन्हो का, पावन मगलकारी है। सुखदाता दुखत्राता जग मे, सव्य भय-सकटहारी है॥

चञ्ज्वल पावन जीवन जिनका, जैसे निर्मल दर्पण है। 'कीर्तिमुनि' करता उनको निज, श्रद्धाञ्जलि समर्पण है।।

अर्पण करता हूँ तुम्हे कुछ श्रद्धा के फूल । रत्नचन्द्र गुरुदेव थे तुम तो मगल मूल ॥

तुम तो मगल मूल तुम्हारा जीवन पावन । है श्रद्धा का केन्द्र और जन-जन-मन भावन ॥

> कहे 'कीर्तिचन्द्र' करूँ निज आतम तर्पण । कुछ श्रद्धा के फूल तुम्हे करता हूँ अर्पण ॥

परम पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी महाराज

मंत्री श्री पृथ्वीचन्द्र जी महाराज

परम श्रद्धेय श्री रतनचन्द्र जी महाराज अपने युग के एक महान् तस्त्रदर्शी युग-पुरुप थे। उनके विचार उदार एव पवित्र थे। उनका आचार पावन एव पवित्र था। उनकी वाणी मधुर एव प्रिय थी। उन्होंने स्वय ज्ञान की साधना की और दूसरों को भी खुलकर ज्ञान का दान दिया। उन्होंने अपने युग में जितना कार्य किया, उसका वर्णन कर सकना, सहज काम नहीं है। उनकी दृष्टि इतनी उदार और व्यापक थी कि उनके लिए कोई पर था ही नहीं। सवको समान दृष्टि से देखना, यह उनका सहज स्वा-भाविक गुण था। धर्म, दर्शन, व्याकरण, न्याय और ज्योतिप-शास्त्र के आप प्रकाण्ड पण्डित थे। सस्कृत, प्राकृत, अपश्रश्य जैसी प्राचीन भाषाओं के आप परम विद्वान थे। शास्त्र-चर्चा में आप परम प्रवीण थे। भाषण-कला आपकी मुग्ध करने वाली थी। आप सर्वगुण सम्पन्न थे। आपके गुणों का वर्णन कहा तक किया जाए। फिर भी सक्षेप में श्रद्धेय रतनचन्द्र जी महाराज के जीवन की ये विशेषताएँ थी—

पूज्य रत्नमुनि जी महाराज अपने युग के सुप्रसिद्ध जैन सन्त हो गए है। जप-तप और ज्ञान-साधना के साथ-साथ लोक-कल्याण-कामना का प्रसार ही आपके उदात्त एव आदशं जीवन का मुख्य लक्ष्य था। सद्भाव, सदाचार, स्नेह, सहयोग, शुद्धात्मवाद और सहिष्णुता का महत्त्व सबको समकाने और इन्ही सद्गुणो को क्रियान्वित करने कराने मे ही आपका पवित्र एव पावन जीवन व्यतीत हुआ। अन्वविश्वास, अन्व परम्परा, किंदबाद, जातिवाद, स्वार्थान्वता, ऊच-नीच विषयक विषमतादि दुर्गुणो का आपने बढ़े वेग मे युक्ति-युक्त खण्डन किया और मद्र भावनाओं का प्रचार प्रसार कर, जनता में जीवन-ज्योति जाग्रुत की, साथ ही सामाजिक दोषो तथा कुरीतियों को नष्ट करने की सद् शिक्षा भी दी। धार्मिक समन्वय, नैतिकोत्थान, हिन्दी-प्रचार एव सस्कृति-प्रसार के लिए आपने सैकडों कोसो की पैदल यात्रा की। धार्मिक, सास्कृतिक एव दार्शनिक विषयों पर हिन्दी में आपने अनेक महत्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की। इन ग्रन्थों की इस्तिजियां आज भी उपलब्ध है। अभिप्राय यह कि देश-दुदंशा देख परम पूज्य रत्नमुनिजी महाराज ने अपनी लेखनी, वाणी और अपने आदर्श चरित्र एव महान् व्यक्तित्व द्वारा मानवोत्थान की मगलमयी भव्य भावना से प्रेरित होकर, उसकी पूर्ति के निमित्त अपना समस्त जीवन समित्त कर दिया। पूज्य गुरुवर अब से डेढ सौ वर्ष पूर्व मानव-मगल के लिए, तप-त्याग पूर्वक, लोक-कल्याण-क्षेत्र में अवतरित हुए थे। उस समय, समाज-सुवार की भद्र भावना से अन्य विश्वास और कुरीतियों के विश्व कुछ कहना अक्षम्य अपराघ समक्षा जाता था। ऐसी विकट तथा प्रतिकृत परिस्थिति

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

मे पूज्य-प्रवर श्री रत्न मुनिजी महाराज महान् कार्य कर गए वह स्वार्णाक्षरों में अकित होकर सदैव अमर एव अमिट बना रहेगा, ऐसे विश्व करयाणकारी महामुनि की पवित्र पावन आदर्श जीवनी से जितनी शिक्षा ली जाए, थोडी है।



परम योगी सन्त



सकल्प और विकल्प दोनो भन के घमं है। परन्तु दोनो मे बहुत वडा अन्तर है। सकल्प मनुष्य उत्थान की ओर ले जाता है और विकल्प पतन की ओर! ससार का सामान्य व्यक्ति नाना विकल्पों के जाल मे फँसा रहता है। उसके मन का विकल्प उसे व्याघि की ओर ले जाता है। जहाँ व्याघि है, वहा सुझ कैसा? किन्तु महापुरुप वह होता है, जो अपनी सकल्प-शक्ति से समाधि की ओर वढता है। सुख, शान्ति आनन्द की ओर अग्रसर होता है।

श्रद्धेय गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज अपने युग के एक ज्योतिषर महापुरुष थे। अपनी सकल्प शक्ति से वे समाधि की ओर बढ़े। मोग से योग की ओर चले। अन्त मे अपनी विशुद्ध योग-साधना से वे परमयोगी बने। विकल्पो ओर व्याधियों से मुक्त होकर वे सकल्प और समाधि में स्थिर हो गए। उनके समाधि योग मे अपार बल था।

पूरे सौ वर्षों के बाद भी जन-मन उनके तेजस्वी जीवन को विस्मृत नहीं कर सका है। हजारो हजार भनत आज भी उनके पिवत्र नाम का जप करते है। उस परम योगी सन्त शिरोमणि महापुरुप के पावन पद्मों में इस पुण्य शताब्दी के शुभ अवसर पर अपनी श्रद्धा समिपत करता हूँ। उनके पावन जीवन से एक आदर्श को हम अपने जीवन में स्वीकार करें—विकल्प छोडकर हम अपनी सकल्प-शक्ति से उनके मार्ग का अनुसरण करें।



तप एवं त्याग के साकार रूप

पण्डित श्री प्रेमचन्द्रजी

परम श्रद्धेय चारित्र-चूडामणि पूज्य गुरुदेव श्री रत्नचन्द्रजी महाराज अपने युग के एक सुप्रसिद्ध विक्यातनामा आध्यात्मिक साधक ये। आपका तप एव त्यागमय जीवन उन दिनो जनता का आदर्श श्रद्धा-केन्द्र था।

साधना-साधना कहना और उसकी विश्व व्याख्या कर देना और बात है, परन्तु उस तप एव त्याग-मय आध्यात्मिक साधना को अपने जीवन का अविभाज्य अग बना लेना, बिल्कुल दूसरी ही बात है। कहना आसान है, परन्तु करना किन। उत्कट कठोर अध्यात्म-साधना के नाम मात्र से ही जब अच्छे-अच्छे साधकों को पसीना छूटने लगता है, तब उसको जीवन में उतार लेना, कण-कण में रमा लेना तो बहुत ही बडी बात है। और जो साधक ऐसा कुछ कर दिखाता है—वहीं तो ससार का पूजनीय एवं तप-त्यांग की प्रखर तेजस्विता से परिपूर्ण सूर्य के समान चमकता है।

श्रद्धेय पूज्य गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज आध्यात्म-साधना-गगन के एक ऐसे ही जाज्व-ल्यमान सूर्य थे। जो तप-त्याग की दिव्य प्रभा लेकर जैन जगत मे अवतीणं हुए और अपने प्रज्ञ प्रकाश से जैन-समाज को चमत्कृत और प्रकाशित करते रहे। एक नव चेतना नव स्फूर्ति एव नव प्रेरणा का पाचजन्य जन-हृदयों में फूँकते रहे। उनके तप और त्याग की सुगन्धि से, एक पूरी की पूरी शताब्दी बीत जाने पर भी — जैन समाज उसी प्रकार से सुवासित है। उनके सद्गुणों को चमत्कृति से अद्याविध जैन जगत चमत्कृत है और युग-युग तक रहेगा—यह नि सदेह है।

श्रद्धेय पूज्य गुरुदेव का तप-त्यागमय जीवन अपने आप मे अपनी एक निराली ही पृथक् विशे-पता रखता है। इन्होंने जिस दिन से तम-त्यागमय साधना का जीवन अपनाया, जिस दिन से साधुवृत्ति स्वीकार की, उसी दिन से लेकर जीवन के अन्तिम क्षण तक उन्होंने उसे उसी शान से निभाया। सिंह वृत्ति से साधुत्व लेना और उसे आजीवन सिंह वृत्ति से ही निभाना, यह उन्ही जैसे धूरवीर अध्यात्म साधकों का ही कार्य था। अन्यथा यहाँ आकर तो बडो-बडो के पाव उसड जाते है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

आगरा की लोहामडी तो अद्याविष्य तक—उनको अपने हृदय-पथ पर अक्षुण्ण वनाए हुए है। आज भी लोहामडी श्री सघ उन्हीं के नाम से ही रत्नमुनि स्कूल आदि अनेक-अनेक सँस्थाएँ चलाए हुए है। अभी वैश्वाख में ही उनकी पुण्य खताब्दी मनाने का आयोजन भी लोहामण्डी संघ वडे ही उत्साह पूर्वक जोर-जोर से कर रहा है। साथ ही उनकी स्मृतियों को चिरस्थायी रखने के लिए स्मृति-प्रन्थ का प्रकाशन भी कर रहा है। अधिक क्या? वस उनके तप त्यागमय जीवन का स्मरण करते हुए मैं इन्हीं थोडे से शब्दों के साथ अपनी भाव श्रद्धाञ्चलि उनके श्री चरणों में समर्पित करता हूँ।



गुरुदेव । मेरा शत-शत प्रणाम

महासती श्री ललित कुमारी जी बास्त्री साहित्यरत्न

हे ज्योति-पुट्ज । हे युगावतार ।
गुरुदेव ! मेरा शत-शत प्रणाम ।
हे जन-जीवन के कर्णधार !
मुक्ति-मुक्ति के तुम दिव्य-वाम !!

ज्ञान-किया के सामक तुम, आधार बने अपने युग के। मिति-भाव से अपित हैं, ये श्रद्धा-कण मेरे मन के।।

> अभिवन्दन है तुमको मेरा, इस रत्न-शती की वेला मे। जन-जन का मन पुलकित है, इस पुण्य-शती की रेला मे॥



संयम के ऋवतार

सुरेश मुनि शास्त्री साहित्यरत्न

श्रद्धेय गुरुदेव श्री रत्नृचन्द्र जी महाराज, विश्व की उन विसूतियों में से थे, जो जीवन में अपनी सयम, त्याग, तप की साधना, ज्ञान, प्रतिमा और पौरुष के बल पर महान् बने थे। उन जैसे तेजस्वी व्यक्ति तथा एकनिष्ठ साधक, किसी भी समाज अथवा राष्ट्र में युगों के बाद हुआ करते हैं, जो सोए हुए समाज, राष्ट्र और जन-चेतना को अपने जाज्वल्यमान, प्रदीप्त एव ओजपूर्ण व्यक्तित्व, धन-गर्जित पौरुष-मयी वाणी से भक्तमोर कर सजग-सावधान कर देते हैं।

जैन-सस्कृति अध्यात्म-सस्कृति है। यम-नियम-सयम की सस्कृति है। त्याग-तप-विराग की सस्कृति है। मानव के मौलिक मूल्य-महत्व की सस्कृति है। यहा प्रत्येक जीवन इसी काटे पर तुलता है। इस काटे पर जो खरा जतरा, वह खरा महान्—महतो महीयान् है।

यदि उनके जीवन मे सयम-त्याग-तप का बल न होता, यदि वैराग्य, कष्ट-सहन तथा अहिंसा को उन्होंने अपना मार्ग-दर्शक न जाना-माना होता, तो क्या वह युग के नायक, युग के द्रष्टा, युग के ऋषि महर्षि और अपने युग के सच्चे गुरु बन पाते ? जैन-सस्कृति की विचार-परम्परा के सही अर्थों मे युग के घर्म-नेता युग के घर्माचार्य-घर्म गुरु थे। वह ज्ञान गुरु थे, वह चर्शन-गुरु थे, वह चारित्र गुरु थे। गुरु वह है, जो तत्व-ज्ञान बाटे। गुरु वह है, जो जन-जन के मन-मन मे ज्ञान की ज्योति जगाए। गुरु वह, जो अपने आप भी तिरे और दूसरो को भी तिराए, पार लगाए।

जो सीखो, किसी को सिखाते चलो। विए से विए को, बलाते चलो।।

सक्षेप मे, वह युग-पुरुप जन-हित के कार्य से जितने महान् थे, व्यक्ति-गत रूप से उससे भी महान् । थे। यही कारण है, कि वह अपने पीछे कुछ प्रेरणा, कुछ प्रसाद और कुछ परम्परा छोड गए हैं।

उस युग-पुरुष के श्री चरणो मे हृदय की भाव भीनी श्रद्धाञ्चलि अपित करते हुए, अन्तर्मन एक अप्रतिम प्रसन्नता की अनुभूति कर रहा है, और गद्गद होकर अन्दर ही अन्दर बोल रहा है—

चुप है, लेकिन सिंदयों तक गूंजेगी सदाए साज तेरी ॥ दुनिया को अघेरी रातों में डारस देगी आवाज तेरी ॥



चमकता सूरज दमकता जीवन

पहित हेममुनि जी

भारतीय-सस्कृति के पुरातन पृथ्ठों के अध्ययन से यह जात होता है, कि सस्कृति में विकृति आने पर, धमं का हास होने पर और पापाचार के बढ़ने पर, विश्व में किसी महान् शक्ति का अवतार होता है वह शक्ति जन कल्याण और जन-मगल के लिए प्रकट होती। उस शक्ति को जनता युग-पुरुष कहती है। उन्हीं युग पुरुष एवं महापुरुषों की उत्तम श्रेणी में सन्त रत्न, परम पुरुष, श्रद्धेय पूज्य प्रवर श्री रत्नचन्द्र जी महाराज का नाम भी अग्रगण्य रूप में लिया जा सकता है।

मारत के अध्यात्मवादी मनीषी कहते हैं—"वशर ने दुनिया को खोजा, तो कुछ न पाया। खुद को खोजा, तो बहुत कुछ क्या ? सभी कुछ पा लिया गया। खुद को खोजने की खुद को पहचान ने की बात भी लीजिए एक उर्दू का शायर कहता है, कि—

"पहचान ले अपने को तो इन्सान खुदा है। गो जाहिर में है खाक मगर खाक नही है॥"

देखने मे तो बेशक इन्सान खाक का पुतला नजर आता है, मगर जो अन्दर की आँख से देखते और परखते है, उन्हें तो इस ककर में भी शकर छुपा हुआ नजर आता है।

सूर्यं स्वय प्रकाशित है, तभी तो वह दूसरों को प्रकाश देता है। फूल में स्वय गन्ध है, तभी तो वह सबको सुरिम प्रदान करता है। इसी प्रकार सन्त पुरुप स्वय प्रकाश-शील होते है, स्वय सुरिमत होते है, तभी तो वे दूसरों को ज्ञान का प्रकाश और सयम की सुरिम प्रदान करते है। गुरुदेव ने स्वय अहिसा की ऊँची साधना की, तभी तो उन्होंने ससार को शान्ति और समता का उपदेश और आदेश दिया, प्रेम का पाठ पढ़ाया।

गुरुदेव की वाणी मे जादू या । वे जिघर भी निकल गए, जनता उनकी तप पूत अमृत-वाणी से परितृप्त होती चली गई। जनता ने उन्हे श्रद्धा, भक्ति और सेवा समर्पित की, क्यो कि उन्होंने जनता को कल्याण का और उद्धार का मार्ग बताया था। उनके जीवन का सुन्दर सिद्धान्त था—

"परोपकाराय सता विभूतय । '



गुरुदेव श्री रत्नचन्द्रजी महाराज आज से एक शताब्दी पूर्व के युग-पुरुष थे। उनका विचार-समन्वित आचार और आचार-समन्वित विचार, उस युग की जन-श्रद्धा का केन्द्र-विन्दु वन गया था। चारो ओर उनकी विद्वता की धाक थी और उनके उज्जवन चारित्र का समादर था। उस युग की जनता उन्हें अपना मार्ग-वर्गक मानती थी।

उस युग-पुरुप ने अहता और ममता के प्रगाढ़ बन्धनों को तोडा। त्याग, तपस्या और वैराग्य की अमर-ज्योति प्रज्विति को । मिथ्या विश्वाम, मिथ्या विचार, मिथ्या आचार और मिथ्या किया-काण्डों का खण्डन करके जन-जीवन को पावन और पवित्र बनाया था। ज्ञान का आलोक फैलाकर सर्वत्र जन जीवन को तेजस्वी बनाकर चमकाया।

गुरदेव मे एक अद्भुत आकर्षण-शक्ति थी। जो भी एक बार उनके सिम्नध्य मे आया, वह सदा के लिए उनका परम-मक्त बन गया। उनकी व्यापक दृष्टि मे अपना, अपना नहीं और पराया, पराया नहीं। बसुषा उनके लिए एक विशाल कुटुम्ब बन गई थी। उस रत्नच्योति पर राग-द्वेप के कंमा बातों का कुछ भी प्रभाव नहीं पढता था। गीता की भाषा में वे स्थित-प्रक्ष थे। जो पाया, सबको बाँट दिया, फिर भी मन में किसी प्रकार का अहकार नहीं था। उनका जीवन एक महासागर है। उसमें जितनी गहराई से गोता लगाया जाएगा, उतने ही अधिक रत्न उसमें से प्राप्त किए जा सकेंगे।

उस परम पावन जीवन के प्रति मैं अपनी हार्दिक श्रद्धाजिल समर्पित करके अपने को धन्य समम्प्रता हुँ।

जप और तप की साधना

मुनि श्री कस्तूरचन्द्र जी

में उस परम पिवत्र आत्मा के चरणों में अपनी श्रद्धा के सुरिमत मुमन समिपत करता हूँ, जिसने अपने ज्ञान के प्रकाश से जीवन और जगत् को ज्योतिर्मय बनाया था। जब उम दिव्य आत्मा के प्रति अपनी श्रद्धा का कल-कल करता निर्मंद पूरे वेग से प्रवाहित होता है, सब विकट से विकट और भारी से मारी बाबा की चटान भी उसे अवरुद्ध नहीं कर सकती।

ससार में सही राह और दिशा की कमी नहीं, पर मिलती है, वह खोजने वाले को 1 गुरुदेव को वह मही राह मिली, जिस पर स्वयं चलकर, दूसरों को भी उस पर चलाने के प्रयत्न में वे पूर्णत. सफल हुए थे। क्योंकि सत्य की प्राप्ति की प्रवल भावना रखने वाले को एक दिन सत्य की उपलब्धि हो ही जाती है। सत्य को उन्होंने खोजा और सत्य उन्हें मिला।

गुरदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज ने अपने जीवन मे जान के साथ ध्यान की और जप के साथ तप की साधना की । उन्होंने आत्म-रूपी वस्त्र पर से जप और तप के द्वारा अगुम सस्कारों की घूलि को साफ कर दिया।

सादा जीवन और उच्च विचार के सिद्धान्त के वे साकार रूप थे। उस कुशकाय पुरुप में वह महान् दिव्य प्रकाश था, जिसके द्वारा हजारो मटकती हुई जिन्दिगियों को जीवन का वह अनोखा प्रकाश मिला, जिस प्रकाश के द्वारा उन्होंने अपने वास्तविक लक्ष्य को पहिचाना। उनका जीवन जप और तप के सौरम से सुरिभित था।

श्रद्धा की पुष्प पाँखुरिया

मंत्री मचुकर मुनि जी

पूल्य न्वामी श्री रत्तचन्द्र जी म० के आगरा के स्थानकवासी अग्रवाल लीहिया जैनी पर अनन्त उपकार हैं। उन्हों की अमीम कृपा और करणा का फल है, कि उन्हें जैनधर्म की उपलिख हुई है। आगरा के स्थानकवामी अग्रवाल जैनों ने अपने आदि गुरु के गुरु ऋण से उऋण होने के लिए "स्पृति-ग्रन्थ प्रकाशन" का निश्चय किया है। यह मेरी दृष्टि मे अत्यन्त श्रुप्त निश्चय है। गुरुऋण इस कार्य से नहीं चुक सकता, पर श्रद्धावादी वोभिन्त मन कुछ हलकापन तो अनुभव करेंगे ही। इस ग्रन्थ-प्रकाशन से जैन धर्म की प्रभावना होगी। उस जैन वर्म की प्रभावना, जिस धर्म के कारण भव-श्रमण इप अनन्त उत्सर्पिणी-अनन्त अवसर्पिणी का सम्यक्तवोपलिंद्य के साध्यम से आत्मा ने छेदन किया है।

बागरा के अप्रवाल जैनो ने अपने आदि गुरु की पुण्य स्मृति में १. रत्नमुनि जैन इण्टर कालेज, रत्नमुनि जैन गर्ल्स इण्टर कालेज, रत्नमुनि जैन गर्ल्स इण्टर कालेज, रत्नमुनि जैन पुन्तकालय, ४ गुरु रत्नचन्द्र जैन छतरी, ४, रत्नमुनि जैन औपघालय आदि सँस्थाएं स्थापित की हैं। स्वय अपने ब्यय पर इन संस्थाओं का सफल मचालन कर रहे हैं। इससे अनुमान किया जा सकता है, कि आगरा के लोहिया जैनो की अपने आदि गुरु-रत्नचन्द्र मुनि के प्रति तथा जैनघमं के प्रति कितनी गहरी श्रद्धा है। ऐसे परम पुनीत पवित्र आत्मा महामुनि श्री रत्नचन्द्र म० के कार्य और ब्यक्तित्व का स्मरण करता हैं, तो उनके प्रति मस्तक श्रद्धा से कृत जाता है।

विवेक ऋौर वैराग्य के शाइवत सरोवर

पण्डित श्री ज्ञानमुनि जी

विवेक और वैराग्य के बाश्वत सरोवर परम श्रद्धिय श्री रत्नचन्द्र जी महाराज जैन जगत् के एक मनोनीत और विश्रुत विद्वान मुनिराज हो गए है। आप का मगलमय-जीवन-अहिंमा और सत्य, जप और तप, दया और करुणा, सयम और साधना तथा उदारता और सिह्प्णृता का एक आदर्श मण्डार था। आपका पवित्र जीवन एक प्रकाश-स्तम्भ के समान था, जो सयम पथ के पिथक साधको को सदा सन्मार्ग दिखलाता रहताथा। सयम-भूमि पर गति-कील साधक श्रमणो को अपने गन्तव्य स्थान तक पहुँचाने के लिए उपस्थित होने वाली विष्न-वाधाओं से सतकं तथा सावधान रहने की मधुर प्रेरणा प्रदान करता रहताथा। वे एक प्रकार से अपने उस युग के महान् ज्योति पुञ्ज थे, मार्ग-दर्शक थे।

एक दिन आपको अन्तरात्मा बोल उठी—"क्या भरोसा है, जीवन का? प्रभात के तारा की तरह यह तो क्षण-भगुर है। मनुष्य कितना पागल है, जो आशाओं के महल खडे करता है, उनके पीछे लगकर अपना आपा भी भूल बैठता है।" अन्तर से आवाज उठी—

"चे तो रै, भव प्राणियां ! यह ससार असार । स्थिरता कुछ दीसे नही घन, जीवन परिवार ॥

हमारे चरित्र-नायक ने गुरु-चरणो मे पहुँचकर दीक्षा ग्रहण की और ज्ञान की ऊँची माघना की। सयम की साघना, ज्ञान की आराधना और जिजामा-शील सज्जनो को जिज्ञासा का समाधान ये ही उनके तीन महान् कार्य थे।

रत्न की ज्योति

पण्डित मुनि श्री फूलचन्दजी "श्रमण"

जैन-सस्कृति मे समय-समय पर युग-पुरुष होते आए है। उन युग-पुरुषो मे श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज भी एक युग-पुरुष थे। त्याग और वैराग्य की ऊँची साधना के साथ-साथ उन्होंने ज्ञान और विवेक की भी बहुत ऊँची साधना की थी। अपने युग मे वे एक विख्यात एव विश्रुत श्रुतघर पण्डित थे। आपका नाम रत्न था, वस्तुत आप थे भी रत्न ही। प्रकृति के भण्डार मे रत्न एक अद्भुत पदायें है, जो सभी को अपनी ओर आकर्षित करता है। जो पदार्थों मे अथवा चेतन जीवो मे श्रेष्ठ होता है, उसे रत्न कहा जाता है।

रत्न की प्राप्ति साधारण पुण्य से नहीं, विशिष्ट पुण्योदय से होती है। आत्मा वह है, जो स्वय भी चमकता है, और अपने आश्रित को भी चमकाता है। पुण्य-शाली आत्मा ही रत्न प्राप्ति की अधिकारी हैं। पुण्य-हीन के भाग्य मे रत्न की प्राप्ति कहाँ ?

आत्म-विशुद्धि के अमोध-साधन-दर्धन-ज्ञान और चरित्र को भी रत्न कहते हैं। रत्न-त्रय की आराधना करने वाला व्यक्ति भी रत्न बन जाता है। श्री रत्नचन्द्र जी महाराज ने रत्न-त्रय की आराधना की थी। अत वे सच्चे अर्थ मे रत्न थे। आप अपने जीवन के अरुणोदय से लेकर, अपने जीवन की सन्ध्या तक रत्न ही बने रहे। अपनी ज्योति का प्रकाश विखेरते रहे। उस अमर रत्न-ज्योति के प्रति मैं अपनी श्रद्धा-ज्जिल समर्पित करता हूँ, जो रत्न रूप मे जन्मा और रत्नगुरु के रूप मे। इस ससार मे रहा तथा अन्त मे भी जो रत्नरूप मे ही ससार से विदा होकर भी भक्तजनो के लिए रत्न सिद्ध हुआ है।



अध्यात्म-जीवन के तीन अग है— अनासिक्त, सयम और त्याग । जो साधक उक्त तीन धर्मों की साधना मनसा, बाचा, और कायेन करता है, उनको हम अध्यात्म-पुरुष कहते है । अध्यात्म-पुरुष समाज और राष्ट्र के लिए एक महान् बादवां और प्रेरणा-लोत सिद्ध होते है ।

श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज अपने युग के एक ऐसे ही अद्भुत अध्यात्म-योगी सन्त थे, जिनकी अध्यात्म-साधना से उस युग के समाज मे एक जीवन-ज्योति जगी थी। श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज साधुमार्गी स्थानकवासी जैन समाज के एक तपस्वी, प्रतिमाशाली और युग-पुरुष थे। वे अपने युग के धुरन्धर विद्वान, और परम विचारक सन्त थे।

महाराज श्री के विषय मे जो कुछ स्मृतियाँ परम्परागत शेव है, वे उनकी महानता की परिचायक है। इस पुण्य-शताब्दी के अवसर पर उस महापुरुष की पुण्य-स्मृति का जागरण निश्चय ही समाज के कल्याण और मगल के लिए है। उस महापुरुष का पुण्यपर्व जन-मानस को पावन करेगा।

श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज के दिव्य-जीवन का दिव्य-सन्देश जन-जन के जीवन को सुवासित करे, यही मेरी अभिलावा है। इस पुण्य शताब्दी के शुभ अवसर पर मैं उस अध्यात्म-योगी के प्रति अपनी श्रद्धाञ्जिल सर्मीपत करती हूँ और उनके गुणो का आदर करती हूँ।



तपोमय जीवन

कमला जैन प्रभाकर

भारतीय सस्कृति मे तपोमय जीवन को श्रद्धा की दृष्टि से देखा जाता है। तप एक शक्ति है, जिससे भारमा पावन और पवित्र बनता है। जैसे स्वर्ण आग मे तपकर निखर उठता है, वैसे ही आत्मा भी तप की आग मे तपकर उज्ज्वल हो उठता है। जीवन-शोधन के लिए तप से बढ़कर अन्य कोई धर्म नहीं हो सकता।

श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज का जीवन एक तपोमय जीवन था। दीक्षा ग्रहण करते ही उन्होंने तप की साधना प्रारम्भ करदी थी। जीवन मे अनेक प्रकार के कठोर तप करके उन्होंने जो जीवन-ज्योति प्राप्त की थी, उसकी महिमा अपार है। तप और सयम की कठोर साधना से उन्होंने अपनी आत्मा को भावित किया था, पावन किया था, पावन किया था, पावन किया था।

तप और सयम की साधना के साथ-साथ ज्ञान की आराधना भी उन्होने की थी। तभी तो उनका जीवन समाज के आकाश में सूर्य बनकर चमका था, दमका था। वस्तुत तप और ज्ञान भारतीय संस्कृति के प्राण-तत्व कहे जाते है।

मै उस तपोमय और ज्ञानमय जीवन के प्रति अपनी श्रद्धाञ्जलि सर्मापत करती हूँ।

श्रद्धाञ्जलि

लाला रामगोपाल जी अध्यक्ष, जैन सघ

लोहामडी आगरा का एस॰ एस॰ जैन सब महान् भाग्यशाली है कि उसे श्रुद्धेय गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज की पुण्य शताब्दी मनाने का सुयोग्य अवसर प्राप्त हुआ है। हमारे वे पूर्वच कितने सौभाग्यवान थे, जिन्होंने उनके साक्षात् दर्शन किए, उपदेश सुना और उनका सान्निच्य प्राप्त किया। आज से सौ साल बाद में आने वाली हमारी भावी सन्तान भी हमें उसी प्रकार सौभाग्यशाली समभेगी कि हमने गुरुदेव की प्रथम पुण्य शताब्दी मनाने का सौभाग्य प्राप्त किया।

गुरुदेव तप, त्याग और सयम की दृष्टि से महान् थे। ज्ञान और क्रिया दोनों का उन्होंने अपने जीवन में सुन्दर समन्वय किया था। उनके इस महान् आदर्श को हमें ग्रहण करना चाहिए। आज हम सबको सगठित होकर इस पुण्य शताब्दी को उत्साह के साथ मनाना चाहिए।

शत-शत अभिनन्दन

श्री कल्याणदासजी जंन

नगर प्रमुख, आगरा नगर महापालिका

श्रमण-सस्कृति मे अहिसा, सत्य आदि के साथ अपरिग्रह का महत्वपूर्ण स्थान रहा है। आगम साहित्य मे साधु के लिए श्रमण, भिक्षु, मुनि, साधु आदि के साथ निर्ग्रन्थ शब्द का भी उल्लेख मिलता है। निर्ग्रन्थ का अर्थ है—ग्रन्थि, गाठ से रहित। धन-वैभव, मकान-दुकान, खेत-खिलहान, कारखाने आदि बाह्य ग्रन्थि है और राग-द्वेप, कोध, मान, माया, लोभ आदि मनोविकार आम्यन्तर ग्रन्थिया है। मन, वचन और शरीर से बाह्य एव आम्यन्तर ग्रथियो का पिग्रह का परित्याग करने वाला साधक ही निर्ग्रन्थ है, श्रमण है, साधु है।

परिग्रह का अर्थ केवल घन-सम्पति तक ही सीमित नहीं है। भगवान् महावीर के शब्दों में परिग्रह-केवल पवार्थों के ग्रहण करने में नहीं, प्रत्युत पवार्थों के प्रति रहे हुए ममत्व एवं आसिक्त माव में है। वह आसिक्त भले ही घन-वैभव पर हो, परिवार पर हो, समाज पर हो, राप्ट्र पर हो, अपने वारीर पर हो, शिष्य-शिष्याओं पर हो। सम्प्रदाय एवं साम्प्रदायिक रूढ-परम्पराओं पर हो, रूढ-धाराओं पर हो, अपने मन की परिकाल्पत मान्यताओं पर हो या और किसी भी वस्तु पर हो, वह सब परिग्रह है। उसका परित्याण करने वाला, अपने और पराए के भेद से उठने वाला, साम्प्रदायिक परम्पराओं के व्यामोह का परित्याण करने वाला साधक ही अपरिग्रह के पथ पर प्रगति कर सकता है। गुरुदेव ने अपने जीवन में अपरिग्रह, अनेकान्त और अहिंसा की ऊँची साधना की थी।

गुरुदेव महान थे

श्री पद्मकुमार जी, सघ मंत्री

गुरुदेव श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज एक महापुरुष थे । उनके कठोर त्याग और उग्न तप से उस युग के समाज मे एक नयी चेतना, नयी जागृति और नयी स्फूर्ति पैदा हुई । उनके मार्ग दर्शन से जनता को सुख, शान्ति, आनन्द और सन्तोप मिला। उनकी पुष्य शताब्दी के इस मगलमय अवसर पर मै हार्दिक माव से अपनी श्रद्धाञ्जलि अपित करता हूँ। उनके बताए हुए मार्ग पर चलकर हम भी उनके जैसे महान् बनने का प्रयत्न करे।

अमर-विभूति कलावती चैन प्रभाकर

साधना के दो आबार है—विवेक और वैराग्य । वैराग्य सभी स्थिर होता है, जब साधक के पास विवेक का आलोक हो । विना विवेक और जान के माधना अधूरो रहती है । विवेक के साथ जब वैराग्य जीवन की भूमि पर उतरता है, तब माधक में ज्योति प्रकट होती है ।

श्रद्धेय गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज का जीवन विवेक और वैराग्य का सुन्दर मगम-स्थल था। सचमुच वे अपने युग के विवेक, और वैराग्य की एक अमर विभूति थे। उनके पावन और पिवत्र जीवन से प्रेरणा पाकर हजारो व्यक्तियों ने अपने जीवन को निर्मल एव स्वच्छ बनाया था। इस शुभ अवसर पर मैं उनके श्री चरणों में अपनी श्रद्धाञ्जलि समिपित करती हूँ।

श्रद्धेय गुरुदेव रत्नचन्द्र जी म॰ श्रमण-मस्कृति के उन्नायको में से एक थे। इस महापुरुप की नावना का उदय एक सम्प्रदाय एव परपरा विशेष में हुआ। परन्तु वह साधना का लोत परपराओं के घेरे में आबद्ध नहीं हुआ। परम्पराओं का ब्यामोह उनकी साधना की ज्योति को बुधला नहीं बना सकता। उन्होंने उस युग में रूढ-परम्पराओं का परित्याग करके ममाज को नयी चेतना, नयी ज्योति दी और मिथ्या आप्रहों के परिग्रह से मुक्त होने का उपदेश दिया। इस महापुरुप के जीवन की यह विशेषता थीं, कि उस साम्प्रदायिक युग में भी अन्य सम्प्रदाय के मुनियों के साथ मिलने जुलने विचार विमर्श करने एवं अध्ययन करने हेतु दूर-दूर के प्रान्तों से उनके पास आते थे और वे उन्हें उसी स्नेह एवं बात्सल्य भाव से अध्ययन कराते जिस स्नेह से अपने विषयों को कराते थे।

अपरियह की सावना अपने और पराए का भेद करना नहीं सिखाती। जहाँ अपने पराए की भेद बुद्धि है, वहाँ अपरियह की ज्योति प्रज्वलित नहीं हो सकती। श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी म० के जीवन में भेद्र की विभीषिका के दर्शन नहीं होते। अस्तु अपिरयह नावना पथ के पियक के चरणों में मेरा शत-शत अभिवन्दन और अभिनन्दन।



जिन-शासन के प्रकाशपुञ्ज

श्री सुमतकुमार जैन उपमन्त्री पौषधशाला

गुरुदेव श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज जिन-जासन के प्रकाश-पुञ्ज थे। वे अपने समय के एक महान् तेजस्वी सन्त थे। जैन धर्म जन्म से ही किसी को महान् नही मानता, उमकी महानता का माप दण्ड है, व्यक्ति का अपना ही श्रुभ कर्म। गुरुदेव अपनी कठोर तप साधना के बल पर ही महान् बने थे। उनकी क्यांति के अनेक सहज गुण होने पर भी, उनकी आचार-निष्ठा ही बस्तुत उनकी महानता की आधार-शिला थी।

गुरुदेव पहली बार आगरा कब पथारे ? हमारे पास इसका निश्चित प्रमाण न होने पर भी इतना तो निश्चित है कि आज की यह पौषध-शाला अथवा जैन भवन मन्दिर बनने की तैयारी मे था, परन्तु गुरुदेव के उपदेश से यह पौषध-शाला बना। इसी पौषधशाला मे गुरुदेव ने अनेक वर्षावास किए थे और अपने जीवन की अन्तिम सथारा साधना भी यही पर की थी। अतः आज के इस जैन भवन को गुरूदेव की तपोभूमि और साधना भूमि होने का गौरव प्राप्त है।

अन्त मे पुण्य शताब्दी के इस शुभ अवसर पर मैं गुरुदेव के श्री चरणो मे अपनी श्रद्धाञ्जलि सर्मापत करता है।

गुरुदेव के प्रति श्रद्धाञ्चलि

लाला जगन्नाय जी कोवाध्यक्ष

गुरुदेव श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज अपने युग के एक महान् पुरुष थे। उनके विचारों में गम्भीरता थी। उनकी वाणी में ओज था, आचरण में प्रखरता और कठोरता थी। ज्ञान और किया में उन्होंने समन्वय साघा था। यही कारण है, कि श्राताब्दी के इस शुभ अवसर पर अपनी हार्दिक श्रद्धा उनके श्री चरणों में समर्पित करता हूँ। उनका उपदेश युग-युग तक हमें मार्ग दर्शन कराता रहेगा।



मेरी श्रद्धाञ्जलि

सेठ अचलसिंह जी एम॰ पी॰

पूज्य प्रवर श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज का जीवन पावन और पवित्र था। वे अपने युग के एक प्रसिद्ध विद्वान मन्त थे। उनके आचार में पवित्रता थी और उनके विचार में उच्चता थी। वे विचारों में गम्भीर, वाणी में ओजस्वी और आचार में तेजस्वी थे। उनकी इम पुण्य जताब्दी के जुभ अवसर पर अपनी श्रद्धाञ्जलि समर्पित करता हैं।



पूज्य प्रवर श्रद्धेय रत्नचन्द्रजी महाराज

श्री सिताबचन्त्र जी मत्री मानपाड़ा श्रीसघ

महापुरुषों के सद्गुणों के प्रति सच्ची बास्था को ही वस्तुत भक्ति कहते हैं। पूज्य प्रवर श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज के पावन जीवन के प्रति आगरा निवासी जैनों के मन में अपार श्रद्धा-आस्था और भक्ति है। वे अपने जमाने के एक प्रसिद्ध विद्वान त्यागी और तपस्वी मन्त थे। उनके सद्गुणों के प्रति मैं इम गुभ अवसर पर अपनी श्रद्धा, आस्था और मिक्त-मावना अपित करता हैं।



अध्यातम गुणों का स्मरण

भी बाबुराम जी शास्त्री

गुरुदेव श्रद्धेय रत्नचन्द्र जी महाराज अपने युग के एक दिव्य महापुरुष थे। उनका ज्ञान अगाध था, उनका चरित्र उज्ज्वल था और उनका जीवन पावन एव पवित्र था। गृहदेव का तपपूत जीवन जन-जन के कल्याण के लिए था। उनकी वाणी मे तेजसुओजस और वर्चसु था। अनेकान्त और अहिंसा के प्रसार के लिए उन्होने दूर-दूर तक की विहार-यात्रा की थी। उनका जीवन ज्ञान और क्रिया का समन्वय-स्थल था। उन्होने अपने यूग मे प्रचलित मिथ्या मान्यताओं का प्रवल विरोध किया था। सत्य मार्ग का समर्थन किया था। जिधर गुरुदेव एक बार पधार गए, उधर ही जय-जयकार हो गए । आगरा श्री सघ पर गुरुदेव का विशेष अनुग्रह था। आपने अपने जीवन-काल मे अनेक क्षेत्रों को प्रतिवोधित किया था, उन क्षेत्रों में लोहामडी भी एक है। गुरुदेव के विचारों की ज्योति आज भी यहाँ प्रदीप्त हो रही है। शताब्दी के शुभ अवसर पर गृहदेव के अध्यात्म-गुणो का स्मरण कर के जीवन मे उतारना ही हम सब का एक मात्र कर्तव्य और घ्येय है।



पंजाब समा की ऋोर से

भी मदनलाल जी शाह

श्रद्धेय गुरुदेव थी रत्नचन्द्र जी महाराज की इस पुष्य शताब्दी की हमे वही खुशी है। वे अपने यूग के एक महान पुरुष थे। अपने निर्मल जान और पवित्र आचार से उन्होंने समाज मे एक नयी रोशनी पैदा की थी। एस० एस० जैन सभा पजाव की ओर से हम सब लोग हार्दिक भाव से अपनी श्रद्धाञ्जलि अपित करते है।

थ्रमण संस्कृति के समुज्ज्वल नक्षत्र

श्री सोनाराम जैन सन्मति ज्ञानपीठ

गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज पूर्ण सयमी तथा श्रमण-सस्कृति के समुज्ज्वल नक्षत्र के रूप में भारत वसुन्धरा पर अवतरित हुए। सयम तथा वैराग्य की बोर जन्म से ही आपका आकर्षण था। यही कारण है कि केवल बारह वर्ष की आयु में ही आपने पूज्यपाद श्री हजारीमल महाराज का शिष्यत्व स्वीकार कर लिया। इसके पश्चात् आपने अपने शरीर की निरपेक्षता का अपने जीवन की प्रयोगशाला द्वारा जो महान् तथा सुन्दर प्रत्यक्ष उदाहरण प्रस्तुत किया, वह सदा के लिए स्मरणीय बन गया।

श्रद्धेय श्री रत्तचन्द्र जी महाराज न केवल एक उदारचेता महापुरुष थे अपितु वह इस प्रकार के युग-प्रवर्तक योगी थे, जिन्होंने ससार में सुख और शान्ति की स्थिर रखने के लिए समता, सत्य, अहिंसा और विश्व बन्धुत्व की भावना को अत्यन्त आवश्यक बतलाया। पूज्य गुरुदेव जैन जगत् के ऐसे प्रकाश स्तम्भ थे, जिनके जीवन का लक्ष्य सत्य प्राप्ति और सम्पूर्ण आध्यात्मिक विकास था। वह सद्गुणों के मण्डार थे। उनकी तप साधना निस्सीम थी। उनकी सेवावृत्ति, सरलता, प्रशान्तमुद्रा और कठोर साधना सर्वथा अपूर्व थी। उन्होंने अपने जीवन को कोटि-कोटि मनुष्यों के कल्याण के लिए अपित कर दिया था। समस्त प्राणियों के प्रति उनका समता तथा मैत्री का भाव था। उनका जीवन स्वच्छ, निर्मल, उज्जवल एव पवित्र था।

श्रद्धेय गुरुदेव ने सैकडो और सहस्रो मीलो की पैदल यात्राएँ की और सहस्रो लोगी को सन्मार्ग पर आरूढ किया।

जैन धर्म की मुनि-साधना वस्तुत कठोरतम साधना है। इस साधना मे मन, वाणी और काया के सभी दोषो का दमन करना पडता है। श्री गुरुदेव वास्तव मे पूर्ण इन्द्रिय-जयी कठोरतम साधक थे। इस अवसर पर मैं जनके सातिश्वय व्यक्तित्व के प्रति सविनय श्रद्धाव्यक्ति समर्पित करता हूँ। इस ससार मे प्रतिदिन अनेक व्यक्ति जन्म लेते है तथा अनेक विदा होते हैं। महान्-व्यक्ति इस ससार से विदा होने के पश्चात् भी अपनी अमर-कीर्ति के प्रकाश को छोड जाते हैं, जिससे आगे वाले व्यक्ति उस प्रकाश से आलोकित होते रहते हैं। ऐसे महामानव का प्रत्येक कार्य समाजोत्थान तथा जन-कल्याण के लिए होता है और वे अपने शुभ-कर्मों से स्वय का भी उच्च जीवन बना लेते है और जनता को भी आदर्श मार्ग पर बढ चलने के प्रेरणा देते हैं। वास्तव में ऐसे महान् व्यक्ति भगवान् महावीर के सत्य अहिसा के सन्देश को ससार में फैलाने के लिए ही अवतरित होते हैं।

श्रद्धेय, पूज्य गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज ऐसे ही महान् सत थे। आप धर्म एव दर्शन-शास्त्र के ज्ञाता थे और ज्योतिष शास्त्र का भी आपको बहुत ज्ञान था। आपकी प्रथचन शैली इतनी सरल एव प्रभावयुक्त थी कि उसके प्रभाव से अनेक अजैन भी जैन बन गए। आपने कई ग्रन्थ लिखे है।

आपने उत्तर प्रदेश, पजाब, राजस्थान तथा मध्य प्रदेश मे पैदल भ्रमण करके धर्म का प्रचार किया एव अनेको श्रद्धालु व्यक्तियो ने उनके उपदेश एव शिक्षाओ से समुचित लाभ उठाया।

पूज्य गुरुदेव सवत् १८६१ मे आगरा नगर मे पघारे थे और लोहामडी के क्षेत्र मे विशेष रूप से घर्म का प्रचार किया था। उस समय अग्रवाल लोहिया समाज भूले एव भटके हुए मार्ग पर अग्रसर हो रहा था। उन्होंने हमारे समाज को एक नया जीवन प्रदान किया। हमे सत्य, अहिंसा के मार्ग पर वह चलने की प्रेरणा दी। आपकी वाणी का समाज पर बहुत ही प्रभाव पडा और प्रत्येक व्यक्ति ने जैन धर्म स्वीकार कर लिया। अहिंसा का मार्ग हम लोगो ने आत्म-कल्याण के लिए अपनाया। इस प्रकार पूज्य गुरुदेव का श्री अग्रवाल लोहिया समाज पर बहुत ही उपकार रहा है। आज भी गुरुदेव के बताए हुए सनमार्ग पर समाज चल रहा है।

सवत् १६२१ मे गुरुदेव का लोहामडी मे ही स्वर्गवास हो गया और अपने इस असार ससार को त्याग कर अमर-पद प्राप्त किया।

पूज्य गुरुदेव की स्वागिरोहण शताब्दी, आगरा की सघ के ओर से मनाई जा रही है तथा इस शुभ अवसर पर स्मृति-ग्रथ के प्रकाशन कार्य के निर्देशक उपाध्याय कविरत्न श्री इ.सरचचन्द्र की म॰ है तथा पडित श्रीविजयमुनि जो शास्त्री प्रधान सम्पादक है। आपका भी समाज पर बहुत उपकार है।

इन शब्दों के साथ पूज्य गुरुदेव श्री रतनचन्द्र जी म० के चरणों में अपनी तथा श्री अग्रवाल लोहिया महासभा की ओर से श्रद्धांचली वर्षित कर रहे है।

सभापति श्री सीताराम जी जैन प्रधानमंत्री

श्री सोहन लाल जो जैन

जामनगर

आगरा



जैन जगत के जन-त्राता

श्री रतनलाल जैन

कितनो के अवलम्ब बने हो, कितनो को भर अक लगाया? स्वय गरल पीकर कितना, ओरो को पीयूष पिलाया? बन कर निर्देशक कितनो को, तुमने भूली राह बताई? कितनो के तमसावृत मन मे, तुमने जीवन ज्योति जगाई?

श्रद्धेय गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज जब सर्व प्रथम आगरा पधारे, तो लोहामडी, लोहामडी न थी, और आगरा आगरा न था। भौतिक दरिद्रता के कुहरे में मानव की आत्मा कूद पढी थी। पूज्य-पाद गुरुदेव ने धार्मिक चेतना का श्रद्ध फूँककर, जैन धर्म की उषा यहाँ के क्षितिज पर अभिन्यक्त कर दी। गुरुदेव ने मानव को मानव बनाया और जैनत्व को अमरत्व दिया।

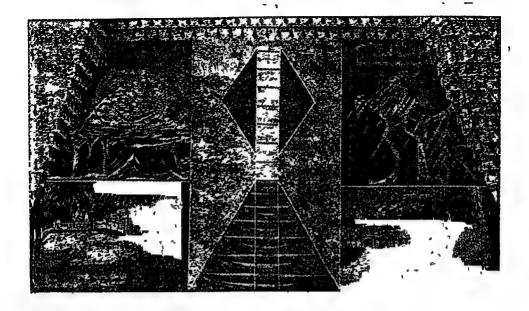
प्रात स्मरणीय गुरुदेव अपने युग के प्रखर पिंडत, कठोर साधक व निर्मल मन के उज्जवल प्रतीक थे। गुरुदेव की साधना मे पावनता व उनकी वाणी मे प्रसाद था। समाज के रूढि-बन्धन तोडकर जन-जीवन मे धुद्ध धर्म और पिंवत्र संस्कृति के प्रचार व प्रसार करने वाले थे।

गुरुदेव जैन-जगत के जन-त्राता थे। भूले भटको को सत् पथ पर लाने, पथ प्रदर्शक व निर्देशक थे। वह धर्म के अवतार व मानवता के उद्घोषक थे। न मौतिक मानव उन्हें एक शताब्दी बीत जाने पर भूल सका, न भूल सकेगा। आध्यात्मिक रूप से गुरुदेव चिर अमर है।

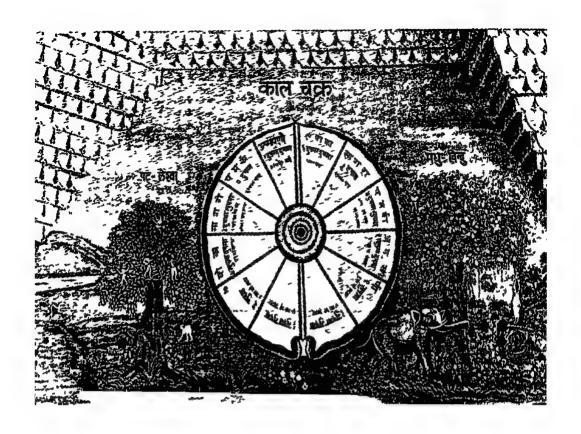
गुरुदेव श्री रतनचन्द्र जी महाराज का अनुग्रह-भाव यद्यपि सर्वत्र एक-जैसा था, फिर भी लोहा-मही क्षेत्र पर उनकी विशेष अनुकम्पा थी। यहाँ के श्री सघ को अनेक बार और दीर्घ काल तक उनका सान्निच्य मिला। हम और हमारे पूर्वज सौमान्यशाली थे, जो उनकी सेवा व भक्ति करने का लाभ उठा सके। उन्होंने अपने जीवन की सन्ध्या की अन्तिम किरणें आगरे में ही समेटी। आज का लोहामडी में निर्मित जैन-भवन पूज्य गुरुदेव के पतित-पावन चरणों से अनेक बार पावन-पवित्र बना। इसी भवन में सन्धारा करके उन्होंने अपनी जीवन लीला सवरण की थी।

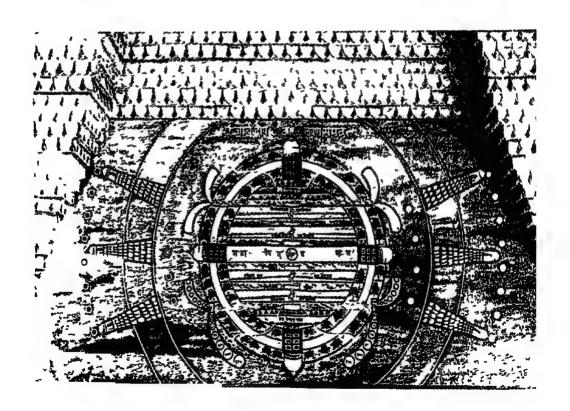
श्रद्धेय के प्रति सासारिक श्रद्धाञ्जलि सूर्य को दीपक दिखाना मात्र है, क्योंकि वे दिव्य आत्मा थे और आज जन-जन मे रमकर जिनेन्द्र हो गए —

> यह है बाग बोही, जो तुमने लगाया। श्री गुरु की कृपा से, है सब सुलारी।









गुरुदेव के प्रति श्रद्धाञ्जिल

श्री महावीर प्रसाद जैन

यह हमारा परम सौभाव्य है, हम इस वर्ष, गुरुदेव श्रद्धेय रत्न चन्द्र जी महाराज की पुण्य शताब्दी मना रहे हैं। गुरुदेव अपने युग के एक परम तेजस्वी युग-पुरुष थे। उस परम तपस्वी और महापुरुष के चरणों में मैं अपने बगीचे एव इतरी की ओर से गुरुदेव के प्रति अपनी श्रद्धाञ्जलि सर्मापत करता हूँ।



श्री वीर पुस्तकालय की स्रोर से

श्री सुमेर चन्द्र जैन

मुक्ते इस बात की ख़ुशी है, कि आगरा का श्रीसष इस वर्ष गुरुदेव श्रद्धेय श्री रत्नचन्द्र जी महाराज की पुण्य शताब्दी मना रहा है। गुरुदेव के हम सभी पर महान् जपकार है। वे अपने युग के परम तपस्वी और परम तेजस्वी सन्त थे। मैं अपने पुस्तकालय और वाचनालय की ओर से इस शुभ अवसर पर श्रद्धेय गुरुदेव को विनम्र भाव से श्रद्धाञ्जित सर्मापत करता हूँ।



उज्ज्वल-ग्रात्मा की स्मृति

श्री मोतीलाल चौरडिया, श्री साधुमार्गी बैन उद्योतिनी सभा, आगरा ।

आगरा निवासी श्री क्वेताम्बर जैन स्थानकवासी समाज का यह परम सौभाग्य है कि हम सब मिलकर इस वर्ष आगरे मे परम-पूज्य, बालब्रह्मचारी, घोर-तपस्वी, महातेजस्वी, परम-सन्तोषी, करुणा-निधि, दीन-बन्ध्र, श्रद्धेय आचार्य गुरुदेव श्री रत्नचन्द्र जी महाराज का शताब्दी महोत्सव मना रहे है। यद्यपि उस महान्-ज्योति को लूप्त हुए एक लम्बा काल बीत चुका है, तथापि उसके सद्गुणो की सुगन्ध एव ज्ञान का प्रकाश निरन्तर वहें बोर फैल रहा है। ससार मे मरना उसी का सार्थक है, जिसके चले जाने के बाद भी उसकी कीर्ति अमर रहे। जिसकी अनु-पस्थिति मे हमे उसकी आवश्यकता महसूस हो।

हम उस महान्-विभूति का स्मरण न केवल इसलिए करते है कि वह जैन समाज की साचू मप्रदाय के एक आचार्य थे। केवल इसलिए भी हम उन्हे याद नही करते कि वह भगवान महावीर के अनुयायी थे, बल्कि हम मब उनको श्रद्धाञ्जलि इसलिए अपित करते हैं, इसलिए उनके प्रति नत-मस्तक होते है कि वह दिव्य-मूर्ति जैन-धमं के महान सिद्धान्तो व नियमो की केवल उपदेशक ही नही--वरन उनमे स्वय दली हुई थी। उस महामानव ने अपने आपको अन्दर और बाहर एकसा बना निया था। उनका जो चित्र उपलब्ध है उसको देखते ही आभास होता है कि वह सुन्दर-सुडोल, अविचल-अडोल, दृढ-प्रतिज्ञ, निडर व साहसी, परम सतोषी, स्पष्ट एव मुदु-भाषी, पूर्ण ब्रह्मचारी, तपस्वी एव ज्ञान के भण्डार थे। हमारे और उस महानु-ज्योति के बीच एक गहरा नाता रहा हुआ है-यह कि

> 'मै हूँ पथिक, जैन-पथ का, तुम पथिको के बाश्रयदाता । इस पय पर कदम बढाया है, रख तुमसे एक यही नाता ॥

साथ ही हम उपाध्याय कविरत्न श्री अमर चन्द जी महाराज के भी अति आमारी है, जिनकी प्रेरणा और सहयोग से इस महाग्रन्य की रचना हो सकी है और अब तक के रचे महाग्रन्थों की लड़ी में यह प्रन्थ एक नई कड़ी बन गया है। इस महाग्रन्थ का सम्पादन कवि जी महाराज के सुशिष्य श्री विजयमुनि जी म० ने अति परिश्रम से किया है।

श्री रत्न मुनिजी महाराज

टा॰ हरिअंकर अर्मा कविरत्न

बन्य अहिंगा-त्रत भूतन पर भाव सब्ध उनगाता है, नेंट अनैतिकता तामस तम जीवन-ज्योनि जगाना है। नन वस, कर्म किसी विष कोई कभी न पर-अपनार करे, जिस प्रकार सन्भव हो, डीनों-टुवियो के नन्ताप हरे।

नत्य-अहिंसा का पालन ही विव्व-शान्ति का सावन है, मानवता की मजु चूर्ति है, मुनि समाज-आरावक है। सत्य-अहिंसा तन्त्र मिक्ति से जब जीवन में आएगा, तब ही मानव 'मानवना' का अधिकारी वन पाएगा।

नहादीर स्त्रामी ने जग में प्रेम-पुष्य मचार किया,

महा-र्र्शहसा की विश्वति का वमुत्रा पर विस्तार किया।

कन्य-क्षन्य की रत्न मुनिजी मन्य-अहिंमा मय जीवन

मत्य कमें के परिणलन में किया मर्मापत निज तन-मन।

महाबीर न्वामी के सेवक मङ्गुग-गरिमा-गायक थे, बीन, दुली, बिलतों के जाना, आला, सन्वा, सहायक थे। बननी जन्ममृति के मेदन भव्य भाव सन्नायक थे, सहावरण के पावन-प्रेरक सन्वादम् विधायक थे।

'नानवता' मर्याद्या रक्षक द्यान्ति-मुत्रा के सागर थे, नैतिकता निननी के नवरित गौरव-ज्ञान-स्कागर थे। विनयशील कर्मोप्य महामुनि पुष्य-प्रेय-परिपालक थे, शान्त, शृद्ध, सन्त्रान्त विवेती नन्य धर्म नेवालक थे।

निज उद्देव्य-मान्ना में अति संकट मेने कप्ट सहे, परन्तंत्र्य-मार्ग पर दृष्टता से अविचन हो अड़े रहे। रुपान-तपस्या के नारण ही मुख्य-व्यजा फहराती है, निक्त नावना से जनता नित खड़ा पुष्प चटाती है। आज अपनी पुष्प शनी है पूजनीय वर बन्दन है, घर्ण-क्रम्ब की रूप मुनि थीं खड़ा से अभिनन्दन है।



त्रागम-साहित्य : एक त्रानुचिन्तन

मुनि समदर्शी प्रभाकर

म्रागम-साहित्य

भारतीय-सस्कृति के विचारको एव चिन्तको ने आत्मा परमात्मा एव विश्व के सम्बन्ध में गहन चिन्तन-मनन और अन्वेपण किया है। और इस खोज में उन्होंने जो कुछ पाया और आत्म-विकास एव आत्म-शुद्धि के लिए जो यथार्थ मार्ग देखा-समभा उसे अपने शिष्य-प्रशिष्यों को सिखाकर उस ज्ञान धारा को अनवरत प्रवहमान रखने का प्रयत्न किया। इस ज्ञान परम्परा को भारतीय-सस्कृति में 'श्रुत या श्रुति' कहते है। 'श्रुत' शब्द का अर्थ है—सुना हुआ और 'श्रुति' शब्द का अभिप्राय है— सुनी हुई।

जैन-परम्परा की मान्यता है कि तीर्थकर केवल ज्ञान सप्राप्त करने के बाद प्रवचन देते हैं और गणधर उनके प्रवचनों को सूत्र रूप से ग्रथित करते हैं और अपने शिष्यों को उसकी वाचना देते हैं। उनके शिष्य-प्रशिष्य उस श्रुत-साहित्य की वाचना अपने शिष्यों को देते हैं। इस प्रकार तीर्थकर मगवान के मुख से सश्रुत-वाणी को श्रुत-साहित्य कहते हैं। इसे आगम, शास्त्र और सूत्र भी कहते हैं।

वैदिक साहित्य मे 'श्रुत' के स्थान मे 'श्रुति' शब्द का प्रयोग हुआ है। श्रुति का तात्पर्य भी प्रमुती हुई बात ही होता है। वैदिक ऋषियो द्वारा रिचत ऋचाओ और स्तुतियो को श्रुति कहते है। क्योंकि ऋषियो के मुख से प्रवहमान वेद-वाणी को सुनकर उनके शिष्यो ने उसे स्मृति मे रखा और अपने विषय-प्रशिष्यो को सुनाकर-सिखाकर उसके प्रवाह को सतत गतिमान रखने का प्रयत्न किया।

जैनागमो की तरह बौद्ध-प्रन्थों में भी 'सुत्त शब्द मिलता है। उसका अर्थ भी वही है, जो ."'सुय-श्रुत' शब्द का है अर्थात् सुना हुआ। इससे स्पष्ट होता है कि भारतीय-सस्कृति की त्रि-परपराओं में प्रयुक्त सुय-श्रुत, श्रुति और सुत्त सज्जा सर्वथा सार्थक है।

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

जैन-साहित्य दो विभागो मे विभक्त है—१ आगम-साहित्य और २ आगमेतर-साहित्य। तीर्थकरो द्वारा उपदिष्ट, गणधरो एव पूर्वघर स्थविरो द्वारा रचित साहित्य को आगम और आचार्यों द्वारा रचित ग्रन्थों को आगेमतर साहित्य की सज्ञा दी गई है।

तीर्थंकर सदा अर्थ रूक्क्से उपदेश देते हैं। उनका प्रवचन सूत्र रूप मे नहीं होता। गणधर उस अर्थ रूप प्रवचन को सूत्र रूप मे गूथते है। इस अपेक्षा से आगम के दो भेद होते है— १ अत्थागमे— अर्थ-आगम ओर २ सुत्तागमे सूत्र-आगम। तीर्थंकर मगवान द्वारा उपदिष्ट वाणी को अर्थागम और उस प्रवचन के आधार पर गणधरों द्वारा रचित आगमों को सूत्रागम कहते है। ये आगम आचार्यों की अमूल्य एवं अक्षय ज्ञान निधि बन गए है। इसलिए उन्हें गणि-पिटक के नाम से भी सबोधित किया गया है। इनकी सख्या बारह है। इसलिए उसका द्वादशागी नाम भी है।

जैन-परपरा की यह घारणा रही है कि अनादि काल से होने वाले तीर्थंकर अपने शासन काल में द्वादशागी का उपदेश देते हैं, अनागत काल में होने वाले तीर्थंकर इसी द्वादशागी का उपदेश देंगे और वर्तमान में महाविदेह क्षेत्र- में विद्यमान तीर्थंकर इसका उपदेश दे रहे हैं। इस तरह प्रवाह की दृष्टि से द्वादशागी अनादि-अनन्त है। उसका प्रवाह न कभी विच्छिन्न हुआ है और न होगा। परन्तु व्यक्ति की अपेक्षा से विचार करते हैं, तो इसका दूसरा पक्ष भी हैं। वह यह है कि प्रत्येक काल में होने वाले तीर्थंकर इसका उपदेश देते हैं। अत उनके शासनकाल में विद्यमान द्वादशागी उनके द्वारा उपदिष्ट होती है। वर्तमान में सप्राप्त द्वादशागी के उपदेष्टा है—श्रमण भगवान महावीर। इस तरह द्वादशागी प्रवाह रूप से अनादि-अनन्त होने पर भी अक्रतक नहीं, कृतक है, अपौरुपेय नहीं, पौरुपेय है। क्योंकि वह वाणी हैं, शब्बों एवं अक्षरों का समूह मात्र है। वाणी, शब्द या अक्षरों का निर्माता कोई व्यक्ति ही होता है, ईश्वर नहीं। क्योंकि ईश्वर शरीर रहित है और वाणी शरीर का धर्म है। अत द्वादशागी एवं अन्य कोई भी शास्त्र ईश्वर-कृत नहीं है।

हादणागी यह है—१ आचाराग २ सूत्रकृताग, ३ स्थानाग, ४ समवायाग, ५ भगवती, ६. ज्ञाता-घर्मंकथाग, ७ उपासक-दशाग = अन्तकृद्दशाग, ६ अनुत्तरीपपातिक, १० प्रश्न-ज्याकरण, ११ विपाक और १२ दृष्टिवाद । वर्तमान मे दृष्टिवाद उपलब्ध नही है, शेप एकादश-अग उपलब्ध हैं। दृष्टिवाद

समवायाग सूत्र में दृष्टिवाद के परिचय में लिखा है कि दृष्टिवाद में समस्त भावों की परपणा की गई है। वह मुख्य रूप से पाँच भागों में विभक्त है—१ परिकर्म, २ सूत्र, ३ पूर्वगत, ४ अनुयोग और ५ चूलिका।

१ परिकर्म के सात विभाग हैं—१ सिद्ध श्रेणी, २ मनुष्य श्रेणी, ३ स्पृष्ट श्रेणी, ४ अवगाहना श्रेणी, ५ उपसपदा श्रेणी, ६ विप्रजहत श्रेणी, और ७ च्युताच्युत श्रेणी। सिद्ध श्रेणी परिकर्म के चौदह विभाग है—१ मातृ का पद, २ एकाधिक पद, ३ पादोष्ठ पद, ४ आकाश पद, ५ केतुभूत, ६ राशि-

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

बद्ध, ७ एक गुण, द द्विगुण, १ त्रिगुण, १० केनुभूत, ११ प्रतिग्रह, १२ ससार-प्रतिग्रह, १३. तन्दा-वर्त, और १४ सिद्धबद्ध । मनुष्य श्रेणी परिकर्म के भी उक्त चौदह भेद है । शेष स्पृष्ट-श्रेणी आदि पाँच परिकर्म के ग्यारह-ग्यारह भेद है । स्व समय की अपेक्षा से परिकर्म के छह भेद है, सातवाँ परिकर्म आजीविक मत के अनुसार है । प्रथम के छह परिकर्म स्व-सामयिक होने से उनमे चार नय की अपेक्षा से विचार किया गया है और सातवे परिकर्म मे तीन नय की अपेक्षा से । परन्तु त्रि-राशिक की दृष्टि से सातो परिकर्मों मे तीन नय की अपेक्षा से विचार किया गया है ।

आगमो मे प्रयुक्त प्रत्येक वस्तु का विचार नय की अपेक्षा से किया जाता है। ऐसा कोई शब्द या अर्थ नहीं है कि जिसका विचार करते समय नय का प्रयोग न किया जाए। विशेष करके द्वादशम अग दृष्टिवाद के सम्बन्ध में तो नय से विचार करने की पद्धित रहीं है। परन्तु इसका विच्छेद होने के बाद मध्यकाल में शिष्यों की बुद्धि में मन्दता आ जाने के कारण नय विचार की पद्धित को बन्द कर दिया। परन्तु यदि कोई श्रमण-श्रमणी विचार करने के योग्य है, तो उनके लिए छूट भी है। प्राचीन काल में कालिक श्रुत और दृष्टिवाद के प्रत्येक पद पर नय पद्धित से विचार करने की परपरा रहीं है। और जब तक समग्र श्रुत-साहित्य को द्रव्यानुयोग आदि चार अनुयोगों में विशक्त नहीं कर दिया, तब तक नय-विचारणा करने की परपरा रहीं है। आचार्य आर्यवच्च के बाद आर्य रिक्त ने समग्र श्रुत-साहित्य को द्रव्यानुयोग, गणितानुयोग, चरण-करणानुयोग और धर्मकथानुयोग, इन चार अनुयोगों में बाँट दिया। इसके बाद नय विचारणा करे लिए यह परपरा चल पढीं कि यदि श्रोता और वक्ता योग्य हो, तो अपनी योग्यता के अनुसार नय विचारणा करे और यदि दोनों में विशिष्ट योग्यता न हो, तो सूत्र और उसके अर्थ से काम चलाए, परन्तु नय-विचारणा न करे।

२ सूत्र अठ्यासी है—१ ऋजुग, २ परिणता-परिणत, ३ बहुभागिक, ४ विप्रत्ययिक, ५ अनन्तर, ६ परपरा, ७ समान, ५ सयूथ, ६ सिभन्न, १० यथात्याग ११ सौबस्तिक, १२ नद्यावर्त, १३ बहुल, १४ स्पृष्टा-स्पृष्ट, १५ व्यावर्त, १६ एवभूत, १७ द्विकावर्त, १८ वर्तमानोत्पाद, १६ समिमिरूढ २० सर्वतोभद्र, २१ प्रणामा और २२ द्वि-प्रतिग्रह । उक्त २२ सूत्रो का स्व-सिद्धान्त के अनुसार स्वतत्र भाव से विचार किया जाता है, इनका परतन्त्र भाव से अर्थात् गोशालक के मत के अनुरूप विचार किया जाता है, इनका त्रि-नय की अपेक्षा से विचार करने वाले त्रि-राशि की दृष्टि से विचार किया जाता है और इनका स्व-समय की अपेक्षा से चार नय की दृष्टि से विचार किया जाता है । इस प्रकार प्रत्येक वाईस सूत्रो का चार प्रकार से विचार होता है, अत कुल सूत्र सख्या २२×४==== है ।

३ पूर्वगत मे चौवह पूर्व है—१ उत्पाद पूर्व, २ अग्रायणीय पूर्व, ३ वीर्य पूर्व, ४ अस्ति-नास्ति-प्रवाद पूर्व, ४ ज्ञान-प्रवाद पूर्व, ६ सत्य-प्रवाद पूर्व, ७ आत्म-प्रवाद पूर्व, ६ कर्म-प्रवाद पूर्व, ६. प्रत्या स्थान-प्रवाद पूर्व, १० विद्यानुवाद पूर्व, ११ अवन्ध्य-प्रवाद पूर्व, १२ प्राणायु-प्रवाद पूर्व, १३. क्रिया-विश्वाल-प्रवाद पूर्व, १४ लोक-बिन्द्रसार पूर्व । प्रत्येक पूर्व की वस्तु और चूलिका निम्न प्रकार से है—

^९ आवश्यक निर्युक्ति गाथा ७६०; विशेषावश्यक भाष्य, गाथा १२७५ ।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

पूर्व	बस्तु	चूलिका
8	ţo.	¥
२	ξX	१२
3	5	۶
¥	१८	१०
ų	१२	×
Ę	२	×
u	१ ६	×
5	₹0	× ×
3	२०	X
80	१५	×
88	१२	×
88	१३	×
{ }	₹0	×
88	२४	×

४ अनुयोग दो प्रकार का है— १ मूल-प्रथमानुयोग और २ गिडकानुयोग । मूल-प्रथमानुयोग मे—अरिहन्त भगवान् के पूर्वभव, देवलोक गमन, आयु, ज्यवन जन्म, अभिषेक, राज्य लक्ष्मी, पालखी, प्रक्रज्या, तपश्चर्यां, आहार, केवल-ज्ञान, तीथं-प्रवर्तन, सघयन, सस्थान, ऊँचाई, आयु, विाज्य, गण, गणघर, आर्या, प्रवर्तिनी, चतुर्विघ सघ का परिमाण, केवली, मन पर्यव-ज्ञानी, अवधि-ज्ञानी, सम्यग्दृष्टि, श्रुत ज्ञानी, अनुत्तर विमान मे उत्पन्न होने वाले साधु-साध्वी, सिद्ध-बुद्ध होने वाले साधु-साध्वी, पादोप-गमन अनवान करने वाले, और वे सर्व-श्रेष्ठ श्रमण-श्रमणी सपूर्ण कर्मों का क्षय करके, जितने दिन का अनवान करके मुक्तिगामी होते है, उनका और तीर्थकरो से सम्बन्धित, ऐसी अन्य वातो का उल्लेख किया गया है।

गडिकानुयोग के अनेक भेद है, जैसे—१ कुलकर गडिकानुयोग, २ तीर्थकर ग०, ३ गणधर ग०, ४ चक्रघर, ग०, ५ दशार ग० ६ बलदेव ग०, ७ वासुदेव ग०, ८ हरिवश ग०, ६ भद्रवाहु ग०, १० तपक ग०, ११ चित्रान्तर ग०, १२ उत्सर्पिणी ग० १३ अवस्पिणी ग०, और देव, नरक एव तिर्यञ्च गति मे जो विभिन्न जन्म होते है, उनका व्याख्यान इत्यादि अनेक गडिकानुयोग हे।

४ चूलिका—पहले चार पूर्वों की चूलिका है, अन्य की नहीं है। प्रथम पूर्व की ४, द्वितीय की १२, तृतीय की द और चतुर्थ पूर्व की १०। कुल ४+१२+द+१०=३४ चूलिकाएँ है।

९ समवायाङ्ग सूत्र, १४७

आगम-साहित्य एक अनुचिन्तन

रचना-क्रम

दृष्टिवाद के पाँच भागों में चतुर्ष भाग पूर्वगत में चौदह पूर्व समाविष्ट है। इनका परिमाण बहुत विशाल है। कभी एक भी पूर्व लिखा नहीं गया है। फिर भी उसकी विराटता को बताने के लिए आचार्यों ने परिकल्पना की है कि यदि प्रथम पूर्व को लिप बद्ध किया जाए, तो उसमे एक हाथी के परिमाण की स्याही लगेगी। इससे सहज ही समभा जा सकता है कि पूर्व-साहित्य कितना विशाल था, शब्द रूप से उसका पारायण कर सकना कठिन लगता है। सम्भवत भाव रूप से ही उसे हृदयगम किया जाता रहा होगा।

ये श्रुत या शब्द ज्ञान के समस्त विषयों के अक्षय कोप होते हैं। कोई भी विषय ऐसा नहीं रह जाता, जिसकी चर्चा पूर्व-साहित्य में न की गई हो। वस्तुत पूर्व-साहित्य आगम या श्रुत-साहित्य की अमूल्य निधि है।

यह एक प्रश्न है कि पूर्व-साहित्य का रचना काल कव का माना जाए ? इस सम्बन्ध मे दो विचारधाराएँ है—१ श्रमण भगवान् महावीर के पूर्व से ज्ञान-राशि की यह महानिधि चली आ रही थी, इसलिए उत्तरवर्ती श्रुत-साहित्य रचना के समय इसे पूर्व सज्ञा दी गई और दृष्टिवाद मे इन सबका समावेश कर लिया गया, और २ श्रमण भगवान् महावीर ने द्वादशागों से पूर्व चौदह आगमों का उपदेश दिया, अत इन्हे पूर्व कहा गया। वर्तमान युग के पाश्चात्य एव पौर्वात्य विद्वान प्रथम विचारधारा के पक्ष मे है। क्योंकि यह तो निर्विवाद रूप से मान्य है कि भगवान् महावीर के पूर्व भी श्रुत-साहित्य था और भगवान् महावीर के समय मे भगवान् पाश्वंनाथ परम्परा के श्रमण-श्रमणी भी विद्यमान थे। आगमों के पृष्ठों पर भी यह अकित मिलता है कि पाश्वंनाथ परम्परा के अनेक श्रमणों ने भगवान् महावीर के श्रासन को स्वीकार किया। भगवान् महावीर के श्रासन मे प्रविष्ट होने के पूर्व अनेक श्रमणों को भगवान् पाश्वंनाथ द्वारा उपदिष्ट द्वादशागी का परिज्ञान् रहा होगा। अत ऐसा लगता है कि पूर्व परम्परा से चले आ रहे ज्ञान लोत को ही पूर्वों की सज्ञा देकर द्वादशागी मे समाविष्ट कर लिया हो।

पूर्व-साहित्य इतना विश्वद है कि उसमे समस्त श्रुत-साहित्य समा जाता है, फिर अन्य आगमो की रचना नयो की ? यह एक प्रदन है। इसके समाधान मे आचार्य जिनभद्र क्षमाश्रमण ने विशेषावश्यक माष्य मे कहा है कि भूतवाद—दृष्टिवाद अग मे समस्त वाड्मय समा जाता है, फिर भी कठिनता से सम-भ्रते वाले अल्पश्च पुरुप एव स्त्रियों के लिए अन्य एकादश अगो की रचना की। श्री मलधारी हेमचन्द्र सूरि ने विशेषावश्यक भाष्य पर की गई टीका मे इस बात को और स्पष्ट कर दिया है।

¹ सर्व अतात् पूर्व क्रियते इति पूर्वाणि, उत्पादपूर्वाऽदीनि चतुर्देश :--स्थानाय सूत्र वृत्ति, १०,१.

जइ विय भूयावाए सन्वस्स वओमयस्य ओयारो ।
 निरुज्र्हणा तहावि हु दुम्मेहे इत्थीय ।।
 —विशेषावश्यक भाष्य, गा. ५५०.

गुरदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

आचार्य भद्रवाहु, आचार्य जीलाक और आचाराग-चूर्णिकार इस वात में एकमत है कि तीर्थंकर भगवान् ने मर्व-प्रथम उपदेश भी आचाराग का दिया और गणघरों ने रचना भी सर्व-प्रथम इसकी की। अन्य अग और पूर्व आदि सब आचाराग के अनन्तर रचे गए है। परन्तु आवश्यक चूर्णि में इसके विपर्रित मतो का उल्लेख भी मिलता है। कुछ विचारको का अभिमत है कि तीर्थंकरों ने प्रथम अर्थ रूप से पूर्वों का उपदेश दिया, परन्तु गणघरों ने सूत्र रूप से सर्व-प्रथम आचाराग आदि अगो की रचना की। किन्तु कुछ आचार्यों का यह अभिमत है कि सर्व-प्रथम उपदेश भी पूर्वों का दिया गया और ग्रन्थ रचना भी पूर्वों की की गई। उपदेश एवं रचना की दृष्टि से पहले पूर्व है, उसके वाद आचाराग आदि अन्य अग है, किन्तु स्थापना की दृष्टि से आचाराग को सर्व-प्रथम स्थान दिया गया है। अत योजना की दृष्टि से आचाराग का प्रथम स्थान है, परन्तु रचना की अपक्षा से पूर्वों का स्थान पहला है।

आगमों में श्रुत-साहित्य के अध्ययत-अध्यापन की परपरा के तीन कम मिलते हैं। कुछ श्रमण चतुर्दश पूर्व के जाता होने थे या उससे कम पूर्वों के। कुछ श्रमण द्वादशागी के विद्वान होते थे। और कुछ श्रमण मामायिक आदि एकादश अगो का अध्ययन करते थे। इन सब में चतुर्दश पूर्वधर श्रमणों का विशिष्ट महत्व रहा है। उन्हें श्रुत-केवली कहा गया है और पूर्वधर स्थिवरों या आचार्यों के द्वारा रिचत साहित्य को भी आगम कहा गया है और उनकी वाणी को भी वीतराग वाणी की तरह प्रामाणिक माना गया है।

चौदह पूर्व

	नाम	विपय	पद-परिमाण
8	उत्पाद	द्रव्य और पर्यायो की उत्पत्ति	एक करोड
२	अग्रायणीय	द्रव्य, पदार्थं और जीवो का परिमाण	छियानवे लाख
ş	नीयं-प्रवाद	सकर्म और अकर्म जीवो के वीर्य का वर्णन	सत्तर लाख
¥	अस्ति-नास्ति-प्रवाद	पदार्थ की सत्ता और असत्ता का निरूपण	साठ लाख
X	ज्ञान-प्रवाद	ज्ञान का स्वरूप और प्रकार	एक कम एक करोड
Ę.	सत्य-प्रवाद	सत्य का निरूपण	एक करोड़ छह
U	भारम-प्रवाद	आत्मा-जीव का निरूपण	छव्वीस करोड
۲,	कर्म-प्रवाद	कर्म का स्वरूप और प्रकार	एक करोड अस्सी लाख
ξ.	प्रत्यास्यान-प्रवाद	व्रत-आचार, विचि-निपेघ	चौरासी नाख

^९ आचाराग चूणि, पृष्ठ, ३.

२ आवश्यक चूणि, पुष्ठ, ४६-४७.

बागम-साहित्य एक अनुचिन्तन

१०	विद्यानुप्रवाद	सिद्धियो और उनके साघनो का निरूपण	एक करोड दस लाख
88	अवन्ध्य	शुभाशुभ फल की अवव्य-समाविता का निरूपण	छव्वीस करोड
१२	प्राणायु-प्रवाद	इन्द्रिय, क्वासोच्छ्वास, आयु और प्राण का निरूपण	एक करोड
£ \$	क्रिया-विशाल	गुभागुम क्रियाओं का निरूपण	नव करोड
१४	लोक-बिन्दुसार	लोक-विन्दुसार लब्धि का स्वरूप और विस्तार साढे वारह करोड	
भाषा			

अागम-साहित्य की भाषा अर्थ-मागधी है, जिसे वर्तमान मे प्राकृत कहते हैं । आगम-साहित्य मे इस बात का स्पष्ट उल्लेख मिलता है कि तीर्थंकर अर्थ-मागधी भाषा मे उपदेश देते हैं । तीर्थंकर अर्थ-मागधी या प्राकृत में ही उपदेश क्यों देते हैं । तीर्थंकर अर्थ-मागधी या प्राकृत में ही उपदेश क्यों देते हैं ? इसके समाधान में आचार्य हिरमद्र ने कहा है कि "चारित्र की साधना-आराधना करने के इच्छुक मन्द बुद्धि स्त्री-पुरुषों पर अनुग्रह करने के लिए सर्वंक्र भगवान् सिद्धात की प्रस्पणा या आगमों का उपदेश प्राकृत में देते हैं । अगवती सूत्र में गौतम स्वामी के एक प्रवन—देव किस भाषा में वोलते हैं—का उत्तर देते हुए भगवान् महाबीर ने कहा—'है गौतम । देव अर्थमागधी भाषा में वोलते ह और लोक में वोली जाने वाली भाषाओं में अर्थमागधी भाषा ही विशिष्ट एवं शेष्ठ भाषा है । अप्रतापना सूत्र में अर्थमागधी भाषा में बोलने वाले व्यक्तियों को भाषा आर्य कहा है । इससे यह स्पष्ट होता ह कि भगवान् महाबीर अर्थ-

तएण समर्गे भगव महावीरे कूणिअस्स रण्णो भिभिसार-पुत्तस्य अद्धमागहीए भासाए भासइ सावि य ण अद्धमागही भावा तेसि सन्वीस अप्पणो सभासाए परिणामेण परिणमइ ।

--- औपपातिक सूत्र

भगव च ण अद्धमागहीए भासाए धम्ममाइक्लइ।

[—]समबायाग सूत्र, पृष्ठ ६०

र बाल-स्त्री-मन्द-सूर्वाणा, नृषा चारित्रकाक्षिणाम् । अनुग्रहार्थं सर्वज्ञं सिद्धान्त प्राकृते कृतः ॥ —दज्ञवैकालिक टीका

गोयमा । वेवाणं अद्धमागहीए भासाए भासंति, सावि व ण अद्धमागही भासा भासिज्जमाणी
 विसिस्सइ ।

४ भामारिया ने ण अद्धमागहीए भासाए भार्सेति ।

⁻⁻⁻प्रज्ञापना सूत्र, पृ. ५६

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

मागधी भाषा मे प्रवचन देते थे और इसी भाषा मे श्रुत-साहित्य की रचना की गई। निशीय चूर्णि मे चूर्णिकार ने इस बात का उल्लेख किया है कि "पुराण-सूत्र—आगमो की भाषा अर्धमागधी निश्चित है।" अत चूर्णिकार जिनदास महत्तर अर्धमागधी का अर्थ दो प्रकार से करते हैं—आधे मगध देश मे बोली जाने वाली भाषा, और २ अठारह जाति की देशी भाषा। अठारह जाति की देशी भाषा का उल्लेख जाता-धर्म कथा और औपपातिक सूत्र मे मिलता है। इससे यह निश्चित होता है कि श्रुत-साहित्य अर्धमागधी भाषा मे रचा गया। आचार्य हेमचन्द्र ने इसे 'आषें" कहा है—इसके लिए आगम मे ऋषि-माषित शब्द का प्रयोग मिलता है। "

इस बात में समस्त बाचायं एकमत है कि तीर्थंकर अर्धमागधी माषा में उपदेश देते हैं और एकादश अग भी अर्धमागधी भाषा में है। परन्तु, दृष्टिवाद—जिसमें चौदह पूर्व अन्तर्गत है, की भाषा कौन-सी है वह सस्कृत में रचा गया या प्राकृत में अब तक विद्वानों का मत है कि पूर्वों की भाषा सस्कृत थी। भाषा की जिंदलता एवं विषय की गहनता के कारण अन्य एकादश अगों की रचना प्राकृत या अर्धमागधी भाषा में की गई। प्रभावक चित्र के रचियता श्री प्रभाचन्द सूरि ने प्रभावक चित्र में लिखा है—पुरातन काल में चौदह पूर्व संस्कृत भाषा में थे। प्रज्ञातिशय साध्य होने के कारण काल की प्रवलता से उनका विच्छेद हो गया। वर्तमान में आयं सुधर्मा स्वामी द्वारा रचित एकादश अग है। उन्होंने मन्द-बुद्ध स्त्री-पुरुषों के सुगमता से समक्ष में आ सके, इसलिए एकादश अगों की प्राकृत में रचना की। इस सम्बन्ध में श्री वर्द्धमान सूरि ने भी आचार-दिनकर प्रन्थ में 'यथा उक्तमागमें' लिखकर आगम से निम्न गाया उद्धृत की है—

"मुत्तूण विद्विवायं कालिय-उक्कालियगसिद्धतः । थी-बाल-वायणस्य पाइयमुइय जिणवरेहि ॥

दृष्टिवाद को छोडकर शेष कालिक-उत्कालिक अग—सिद्धान्त-साहित्य का बाल-वृद्ध, स्त्री-पुरुष सब सरलता से वाचन एव अध्ययन कर सके, इसलिए तीर्थकरों ने श्रत-साहित्य का उपदेश प्राकृत भाषा में दिया।

^१ पोराणमद्धमागह भासानियय हवइ सुत्त ।

[—]निशीय चुणि

र ज्ञाता-घर्मकथा, पृ० २८; औपपातिक सूत्र, पृ० ५८

³ सिद्ध हैम प्राकृत व्याकरण, ८, १, ३.

सक्कता पागता चेव दुहा मणितीओ आहिया ।
 सरमङलिम्म गिन्जते पसत्था इसि-भासिता ।।

[—]स्थानांग सूत्र ७, ३६४.

ध प्रभावक चरित्र, श्लोक ११४-१६.

आचार दिनकर; तस्व निर्णय प्रासाद, पुष्ठ ४१२.

आगम-माहित्य एक अनुचिन्तन

परन्तु परपरा से को यह मान्यता चली आ रही है कि तीर्थंकर मदा-मर्वदा अर्धमागधी या प्राकृत भाषा मे उपदेश देते है, इससे यह वात सिद्ध होती है कि पूर्व-साहित्य की भाषा सस्कृत नहीं, प्राकृत ही होनी चाहिए। यदि पूर्व-साहित्य को भगवान् महावीर के पहले मे चली आ रही ज्ञान-धारा मानें, नव भी यह तो निश्चित है कि वह ज्ञान-धारा उनके पूर्ववर्ती तीर्थंकरो द्वारा ही उपदिष्ट थी। और सव तीर्थंकरो का उपदेश अर्धमागधी भाषा मे होता था। ऐसी स्थिति मे पूर्वों की भाषा सस्कृत मानना कुछ अट-पटा-सा लगता है। यह ऐतिहासिक विषय के अन्वेषको की खोज का विषय है।

श्रागमो का प्रामाण्य-ग्रप्रामाण्य

केवल जानी, अविध जानी, मन पर्यंव ज्ञानी, चतुर्देश पूर्वंघर और दश-पूर्वंघर के द्वारा उपिदिष्ट एव रिचत साहित्य को आगम कहते हैं। आगम-साहित्य में द्वादशागी या गणिपिटक का प्रमुख स्थान है। इसके उपदेष्टा तीर्थंकर भगवान होते हैं। वर्तमान काल में रिचत द्वादशागी के उपदेष्टा श्रमण भगवान महावीर है और उसके सूत्रकार गणघर सुधर्मा है। तीर्थंकर सदा अर्थं रूप से उपदेश देते हैं और गणघर उस उपदेश को सूत्रकार गणधर सुधर्मा है। तीर्थंकर सदा अर्थं रूप से उपदेश देते हैं और गणघर उस उपदेश को सूत्रकर में गूथते हैं। द्वादशागी के अतिरिक्त उपाग आगमों के रिचयता स्थितर है। वह चौदह पूर्वंघर—श्रत-केविलयों या विशिष्ट ज्ञानी श्रमणों की वाणी है, मर्वंज्ञ की नहीं। इसलिए द्वादशागी स्वत प्रमाण है। उसके अतिरिक्त श्रेप आगम-साहित्य परत प्रमाण है। जो आगम द्वादशागी के अनुरूप है, अविरुद्ध है, वे प्रामाणिक है, अन्य अप्रामाणिक है।

ग्रागम-विभाग

श्रुत-साहित्य प्रगोता की अपेक्षा ने दो भागों में विभक्त होता है— १ अग प्रविष्ट और २ अनग-प्रविष्ट, अग वाह्य । श्रमण भगवान् महाबीर के ग्यारह गणधरों ने उनके अर्थ रूप उपदेश को जो सूत्र रूप में गूथा या भगवान् के उपदेश को जो माहित्य का रूप दिया, वह अग-प्रविष्ट आगम-माहित्य कहलाना है । स्थिवरों ने जिस साहित्य की रचना की, वह अनग-प्रविष्ट या अग-बाह्य कहलाता है । हादशागी के अतिरिक्त जो आगम-साहित्य उपलब्ध है, वह सब अनग-प्रविष्ट है ।

तीर्थकर केवल ज्ञान को प्राप्त करने के वाद गणधरों को स्थापित करके तीर्थ का प्रवर्तन करते हैं। जैन-परपरा में यह मान्यता रही है कि गणधरों के प्रवृत्तित होने पर भगवान उन्हें विपदी—उत्पाद व्यय और घ्रौट्य का उपदेश देते हैं। उम उपदेश के आघार पर जिस साहित्य का, जिन आगमों का निर्माण किया गया, वह अग-प्रविष्ट साहित्य है। अग-प्रविष्ट आगम-साहित्य का स्वरूप समस्त तीर्थकरों के गासन में निश्चित होता है। सभी तीर्थकर द्वादशागी का उपदेश देते हैं। परन्तु अनग प्रविष्ट आगमों की सस्या निश्चित नहीं होती। उसमें कम ज्यादा भी होते रहते हैं। वर्तमान में उपलब्ध एकादश अग

वि० भा०, ५५०

^१ गणहर-थेरकय वा आएसा मुक्कवागरणओ वा। धृव-चल-विसेसओ वा ग्रगाणगेसु नाणल।।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

सुधर्मा गणधर की वाचना है। गौतम आदि अन्य दश गणधरो की आठ वाचनाएँ थी, परन्तु वर्तमान मे उनका अस्तित्व नही रहा। इसलिए वर्तमान मे उपलब्ध एकादश अग साहित्य के रिचयता सुधर्मा गणधर माने जाते है।

रचना की दृष्टि से अनग-प्रविष्ट आगम-साहित्य को दो मागो मे विभवत कर सकते है— १ स्थिवरो द्वारा रिचत अनग-अग-बाह्य साहित्य और २ स्थिवरो द्वारा निर्यूढ अनग साहित्य । स्थिवरो ने कुछ आगमो की अपनी मापा मे रचना की है और कुछ आगमो को पूर्व एव अग साहित्य मे से उद्धृत किया है । जिन आगमो को पूर्व या द्वादशागी मे से उद्धृत या सकलित किया गया है, उन्हें निर्यूढ कहते है । दशवैकालिक, आचाराग का द्वितीय श्रुतस्कध, निशीय, व्यवहार, वृहत्कल्प, दशाश्रुत-स्कध ये निर्यूढ आगम है । आचार्य शय्यमव ने थोडे समय मे अपने अल्पायु पुत्र मनक की साधना मे तेजस्विता लाने के लिए दशवैकालिक सूत्र का निर्यूहन किया । इसके अतिरिक्त अन्य आगमो के निर्यूहक श्रुत-केवली आचार्य भद्रबाहु है । प्रज्ञापना-सूत्र के रिचयता श्यामाचार्य, अनुयोगद्वार सूत्र के निर्माता आर्य रिक्षत और नन्दी सूत्र के देविद्धगिण क्षमाश्रमण माने जाते है ।

धागमों के निर्माता

आगमों के निर्माता या कर्त्ता कौन हैं ? इस विषय में सभी आचार्य एकमत नहीं है। आगम एवं उसके व्याख्या साहित्य का अध्ययन करने पर इस सम्बन्ध में हमें दो विचारधाराएँ देखने को मिलती है। एक विचारधारा—जो प्राचीन है, यह मानती है कि द्वादशागी के कर्त्ता गणधर है और उपाग आदि अग-बाह्य आगम-साहित्य के निर्माता स्थविर है। दूसरी विचार धारा—जो अर्वाचीन है, की मान्यता है कि अग एवं अग-बाह्य समस्त आगमों के निर्माता गणधर ही है।

अनुयोग द्वार सूत्र में लोकोत्तर आगमी का वर्णन करते हुए लिखा है कि आचाराग से लेकर दृष्टि-वाद तक द्वादश अगो के प्रऐता तीर्थंकर है। इसका अभिप्राय इतना ही है कि तीर्थंकरों के उपदेश की गणघरों ने सूत्र रूप में गूथा या उनके प्रवचनों के आधार पर गणधरों ने द्वादशागी की रचना की। व यही बात नन्दी सूत्र में सम्यक श्रुत के प्रसंग में उल्लिखित है। वट्खडागम की धवला टीका और कषाय

[े] लोगुत्तरिए—ज ण इस अरिहतींह भगवतेाह उप्यण्ण-णाण-दसण-घरींह तीय-पच्चपण्णमणागय-जाणएिंह तिलुक्कविहत महित-पूद्दणींह, सञ्चल्णींह सञ्चदिरसीहि पणीक दुवालसग गणिपिडग, तजहा— आयारो जाव दिद्विवासो।

⁻⁻अनुयोगद्वार सुत्र, ४२

र नन्दी सूत्र, ४०

थागम साहित्य : एक अनुचिन्तन

पाहुड की जयधवला टीका मे गौतम गणघर को द्वादशाग और चौदह पूर्व का सूत्र-कर्ता कहा गया है। इस मान्यता का समर्थन अन्य ग्रन्थों मे भी उपलब्ध होता है। आचार्य उमास्वाित ने अपने तत्त्वार्थ भाष्य मे आगम के अग और अग बाह्य भेद करने के अभिप्राय को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि "जो आगम गणधर कृत है, वे अग है और जो स्यविर कृत है, वे अग-वाह्य है। इससे स्पष्ट होता है कि आगम-युग को मूल मान्यता अग-साहित्य को ही गणधर-कृत मानने की रही है।

नन्दी सूत्र की चूर्णि और आचार्य हरिमद्र रचित टीका में अग और अग-बाह्य की रचना के मम्बन्ध मे दो विचार घाराएँ दिखाई देती है। उसमे एक विचारधारा अग-साहित्य को गणधर कृत और अग-बाह्य को स्थविर कृत मानने की है। दूसरी अग-बाह्य को भी गणधर कृत मानने की है। यह कहना कठिन है कि यह दूसरी मान्यता कब से प्रचलित हुई। परन्तु इतना निश्चित है कि आवश्यक सूत्र गणधर-कृत है, यह मान्यता आवश्यक निर्युक्ति मे स्पष्ट रूप से परिलक्षित होती है। आवश्यक सूत्र के सामा-यिक अध्ययन के उपोद्धात मे निर्युक्तिकार आचार्य भद्रबाहु ने जो प्रश्न उठाए है और स्वय ने ही जो उनका उत्तर दिया है, उसका अनुशीलन-परिशीलन करने वाले पाठक को यह स्पष्ट हो जाएगा कि आचार्य बार-बार घूम-फिर कर इस बात को सिद्ध करने का प्रयत्न करते है कि आवश्यक सूत्र के सामायिक आदि अध्ययनो की रचना गणधरो ने की है। विशेषावश्यक भाष्य के रचयिता आचार्य जिनमद्र ने भी निर्युक्ति के मत का समर्थन किया है। अजाचार्य भद्रबाहु का कथन है कि मैं जो सामायिक आदि अध्ययनो को गणघर कृत कह रहा हूँ, यह मान्यता मुक्ते परपरा से प्राप्त है। जब हम इस परपरा का अन्वेषण करते है तो आवश्यक सूत्र के सामायिक अध्ययन को गणधर कृत मानने की परपरा अनुयोगद्वार सूत्र—जहाँ आवश्यक का वर्णन किया गया है, मिलती है। अनुयोगद्वार सूत्र की चूर्णि से चूर्णिकार ने उक्त गाथाओ के सम्बन्ध मे कुछ नही कहा है। परन्तु अनुयोगद्वार सूत्र के वृत्तिकार आचार्य हरिभद्र सूरि ने इसका वर्णन किया है। इससे ऐसा माना जा सकता है कि उक्त गाथाओं का अभिप्राय यह है कि आवश्यक सूत्र गणधर कृत है। एक बात यह भी है कि आगमो मे जहाँ अमण-अमणी के एकादश अग के अध्ययन का वर्णन आता है, वहाँ पर उल्लेख मिलता है-"अमुक श्रमण-श्रमणी ने स्थविर मगवान के पास सामायिक

[े] षट्खडागम, बवलाटीका, भाग १, पृष्ठ ६५, कषाय पाहुड, जयववला टीका, भाग १, पृष्ठ ८४

र तत्त्वार्थ भाष्य, १, २०.

³ नन्दी सूत्र, चूर्णि, पृष्ठ ४७, ६०.

४ आवश्यक निर्युक्ति, गाथा १४०-४१.

श्वावश्यक निर्यक्ति, गाथा, ८०, १०, २७०, ७३४, ७३४, ७४२, ७४४, ७४० और विशेष० भाष्य, गाथा, १४८-४६, १७३-७४, १४८४-८४, १४४४-४८, १४४३, २०८२-८३, २०८६.

६ अनुयोग द्वार सूत्र, १५५.

७ अनुयोगद्वार वृत्ति, आचार्य हरिमन्न कृत, पृष्ठ १२२.

गुरदेव था रत्न मृनि स्मृति-प्रन्थ

आदि एकादग अंगों का अध्ययन किया।" इसमें गैमा परिज्ञान होना है कि अग-बाह्य मुत्रों में मड़में पहले आवश्यक मूत्र या उसके मामायिक अध्ययन को गणधर कृत मानने की परपरा चालू हुई। और इसमें इनना निश्चित होता है कि अग बाह्य आवश्यक सूत्र को गणधर कृत मानने की परपरा कम में कम आवश्यक निर्युक्ति जितनी प्राचीन है।

परन्तु यह परंपरा केवल आवश्यक मूत्र तक ही मीमित नहीं रही, उसका क्षेत्र बटता गया और बीरं-बीरे समस्त अंग-बाह्य आगमों को गणवर कृत माना जाने लगा। दिगम्बर ग्रन्थों में भी इसका प्रमाण मिलना है। दिगम्बर आचार्य जिनमेन (बि० म० ६४०) अपने हरिब्र्घ पुराण में लिखने हैं कि मगवान महाबीर ने मर्व-प्रथम बारह बगों का अर्थ रूप में उपदेश दिया, उसके बाद गौनम गणवर ने उपाग महित द्वादकागों की रचना की 19

नन्दी मूत्र मे द्राद्यागी को जिन-प्रणीत कहा है। परन्तु चूणिकार ने अग वाह्य आगमों को भी उसके साथ जोडने का उल्लेख किया है। इससे यह स्मप्ट होता है कि चूणिकार के समय में अग वाह्य आगमों को गणवर कृत मानने की परंपरा प्रचलिन हो गई थी। यही कारण है कि नन्दी मूत्र में जहीं अग और अंग-वाह्य आगमों की गणना की गई है, वहाँ भी चूणिकार इस बात का उल्लेख करते हैं कि अग और अंग-वाह्य अगम अपित्रंत भगवान् को वाणी है। अग-वाह्य आगम भी वीतराग वाणी है, इस मान्यता का यह स्रोत यही अवस्ट नही हुआ। इसका प्रवाह और आग प्रवहमान होता रहा और परिणाम स्वरूप पुराण साहित्य भी गणवर कृत माना जाने लगा। पुराणकारों ने अपने पुराणों की प्रामाणिकना को सिद्ध करने के लिए उनकी प्रस्तावना में यह उल्लेख करना शुरू कर दिया कि मूल रूप से पुराण गगवर कृत है, हमें यह वस्नु परपरा से प्राप्त हुई है, जिसके आधार से पुराणों की रचना की गई है। इस तरह अग और अग-वाह्य को ही नहीं, प्रत्युत पुराण साहित्य पर भी गणवर-कर्तृत्व की मोहर लगाई जाने नगी।

वब उटन यह होना है कि बग-बाह्य माहित्य को गणघर कृत मानने का क्या कारण रहा? इसका स्पष्ट उत्तर यह हो सकना है कि गणघर ऋदि-सम्पन्न माने जाते ये और उन्होंने भगवान के प्रवचन को नाक्षान् रूप से ग्रहण किया था। अत उनके नाम को जोड़ हेने से ग्रन्थ की प्रामाणिकता अविक वढ़ जाती है। इमलिए आचार्यों ने आगम मे समविष्ट हो सकने वाने सम्पूर्ण साहित्य की गणघर के नाम से प्रचारित कर दिया।

१ हरिवंश पुराण, २, ६२, १०६, १११.

[े] नन्दी सूत्र, चूणि पृष्ठ ३८

³ वही पुरत ४०

४ पद्मचरित, १, ४१-४२, महापुराण (बादिपुराण) १, २६, १, १६५-२०१

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

आगम एव उसके व्याख्या-साहित्य का अध्ययन करने पर यह स्पष्टतया ज्ञात होता है, जबिक श्वेताबर और दिगम्बर परपरा में साहित्य को लेकर मतभेद तीव्र होने लगा, तब अग वाह्य आगम-साहित्य को भी गणधर-कृत मानने की प्रवृत्ति चली और आगे चलकर वह बढती ही गई, यहाँ तक कि आचार्यों द्वारा रचित पुराण-साहित्य भी गणधरों की रचना कहो जाने लगी।

इतनी लम्बी चर्चा का निप्कर्प यह है कि अग बाह्य को गणघर कृत मानने की परपरा अर्वाचीन है और वह परिस्थित वश चालू हुई। परन्तु, यथार्थ मे अग-साहित्य ही तीर्थकर भगवान की वाणी है और गणघर उसके सूत्रकार है। अग वाह्य आगम-साहित्य के रचियता गणघर नहीं, स्थिवर है और अनेक आगमों के साथ उन स्थिवरों का प्रणेता के रूप मे नाम जुडा हुआ है, जिसका हम ऊपर उल्लेख कर आए है।

म्रागम-परिपद्

भगवान् महाबीर के निर्वाण के पश्चात् दूसरी शताब्दी (वीर स० १६०) मे नन्दराज के समय मे पाटलिपुत्र—पटना मे द्वादश वर्ण का मीपण दुष्काल पडा। दुर्भिक्ष के कारण व्यमण-श्रमणी का निर्वाह होना किठन हो गया। इसलिए वे वहाँ से अन्यत्र विहार कर गए और कुछ विशिष्ट श्रमणो ने अनशान क्रत करके समाधि-मरण को प्राप्त किया। ऐसी स्थिति मे श्रुत-साहित्य के समाप्त होने का-भय होने लगा।। क्योंकि उस समय लिखने की परपरा थी नही। समस्त श्रुत-साहित्य कण्डस्थ करने करवाने की परपरा थी। अत दुष्काल के समाप्त होने पर श्रमण-सघ पाटलिपुत्र मे एकत्रित हुआ और अपनी-अपनी स्मृति के अनुसार एकादश अगो को व्यवस्थित किया। इस सम्मेलन को पाटलिपुत्र परिपद् कह सकते है। इसमे श्रमण-सघ ने एकादश अगो के पाठो को सर्व सम्मति से स्वीकार किया और उनके श्रम्ययन-अध्यापन की व्यवस्था की। परन्तु उक्त परिपद् मे द्वादशम अग दृष्टिवाद का कोई ज्ञाता नही था। उस समय केवल आचार्य भद्रवाह ही सम्पूर्ण द्वादशागी—चौदह पूर्व के ज्ञाता ये और वे उस समय नेपाल की गिरि-कन्दराओं मे महाप्राण नामक ध्यान की साधना मे सलग्न थे।

जाओ अ तिम्म समए वुक्कालो दोय-दसय विरसाणि ।
सन्वो साहु-समूहो गओ तओ जलहितीरेसु ॥
सदुवरमे सो पुणरिब पाडलिपुत्ते समायओ विहिया ।
सघेण सुपविसया चिंता कि कस्स अत्येति ॥
ज जस्स आसि पासे उद्देस्स ब्रक्स्यणमाइ सर्घांडउ ॥
त सन्वं एक्कारय अगाई तहेव ठवियाइ ।।

⁻⁻⁻आचार्य हरिभद्र कृत उपदेश-पद

गुरदेव थी रत्न मुनि स्मृद्धि-ग्रन्थ

उन्हें आगम-परिपद में सम्मिलत होने के लिए बुलाया गया तो उन्होंने अपनी साबना का कारण बता कर क्षाने मे असमर्थता प्रकट की । इस पर श्रमण-सच ने पुन उनके पास कुछ श्रमणो को यह मन्देश . टेकर भेजा कि साथना महान् है या सब सेवा। इस सन्देश ने महत्वपूर्ण कार्य किया और सब सेवा की महानता को अक्षण बनाए रजने के लिए आचार्य भद्रवाह ने सब सेवा करना स्वीकार किया। थमण-मघ ने श्रुत-परपरा के प्रवाह को अक्षुण्ण बनाए रखने के लिए पाँच-सौ श्रमणो को चौदह पूर्व का अध्ययन करने के लिए ग्राचार्य भद्रवाह की सेवा मे रखा और एक हजार श्रमण उनकी सेवा-शुश्र्पा के लिए उनके साथ रहे । परन्तु स्यूलभद्र के अतिरिक्त अन्य थमण ज्ञान-मावना को मतत चालू नही रख सके, वे वीच में ही अध्ययन छोडकर चले आए। स्यूलभद्र अपने अध्ययन में शनवरत लगे रहे और उन्होंने दश पूर्वों का अञ्ययन किया। उस समय स्यूलभद्र की दो वहिने — जो साब्विएं यी, उनके दर्शनार्थ पहुँची, तो उन्होन अपनी विद्या का, ज्ञान-सावना का चमत्कार दिखाने के लिए सिंह का रूप धारण कर लिया। जब आचार्य भद्रवाहु को इस वात का सकेत मिला, तो उन्होंने उस अपात्र समक्तकर भागे अध्ययन कराना बन्द कर दिया। स्यूलभड़ के द्वारा अपनी गलतो की क्षमायाचना करने और अत्ययिक आग्रह करने के बाद आचार्य भड़वाह ने उन्हें शेप चार पूर्वों की मूल रूप से बाचना दी, परन्तु उनका अर्थ रूप से अध्ययन नहीं करवाया। इस तरह स्थलभद्र मूल मूत्र की अपेक्षा से चौदह पूर्व के अन्तिम जाता थे। उनके बाद दन पूर्व का जान ही नेप रहा। वज्र स्वामी अन्तिम दन पूर्वघर ये। वक स्वामी के जिप्य आर्येरक्षित नव पूर्व और दसवें पूर्व के २४ यविक के जाता थे। उनके शिष्य हुर्वेलिका पुष्यमित्र ने नव पूर्व का अव्ययन किया परन्तु अनम्यास के कारण वह नववे पूर्व को भूल गया। विस्मृति का यह ऋम आगे बढ़ता रहा और समय के अनुसार ज्ञान-साबना एव स्मृति मे कमी आती ग्ही।

ययुरा-परिषट्

पाटिलपुत्र मे श्रृत-परपरा के प्रवाह को प्रवहमान रखने का प्रयत्न किया गया। परन्तु, आगम-साहित्य के छिन्न-भिन्न होने के प्रमग आते रहे। भगवान् महावीर के निर्वाण के पञ्चात् तीसरी धताव्दी के अन्न में (वीर॰ म २६१) आर्य मुहम्ती मूरि के समय में मप्रति राजा के राज्य में फिर बारह वर्ष का भयकर दुष्काल पटा। इसके पञ्चात् आर्य थी स्कृदिल और वच्च स्वामी के समय में पृत भयकर दुष्काल पटा। इस दुष्काल का वर्णन नन्दी सृत्र की चृणि में किया गया है। उस समय (वी॰ म॰ ६२७ और ६४० के मव्य में) आचार्य स्कृत्तिल के नेतृत्व में श्रमण-मच का सम्मेलन हुआ। आगमों को व्यवस्थित करने का यह दूसरा प्रयत्न था। इस प्रयत्न को माथुरी वाचना या मथुरा परिषद् कहते हैं। इसी समय आचार्य नागार्जुन के नेतृत्व में वल्ल भी में भी कुछ प्रमणों का सम्मेलन हुआ और उन्होंने अपनी स्मृति में रहे हुए आगमों को व्यवस्थित रूप दिया। इसे नागार्जुनीय वाचना कहते हैं। आगम-साहित्य के व्यास्त्राकारों ने जब आगमों पर टीकाएँ लिखी, तब उन्हें कही-कही पाठभेद दिखाई दिया, तो उन्होंने उसका पाठान्तर के रूप में उल्लेख किया है। उस जगह ऐसा पाठ

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

मिलता है "वायणतरे पुण, नागार्जुनीयास्तु पठिन्ता।" इससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि देविद्याणी क्षमाश्रमण के पूर्व बल्लभी मे आचार्यः नागार्जुनके सामिध्य मे एक आगम वाचना हुई थी। इस समय आचार्य आर्थ रक्षित ने अनुयोगद्वार की रचना की।

वल्लभी-परिषद्

मधुरा आगम परिपद् के करीब हेढ सौ वर्ष वाद वल्लभी मे आगमो को व्यवस्थित रूप देने के लिए तृतीय वार श्रमण-सघ का मिलन हुआ। वीर स० ६० और वि० स० ५१० मे आचायं देविंद गणि श्रमाथमण के नेतृत्व मे आगमो के पाठो को व्यवस्थित किया गया और स्मृति मे अत्यिधिक कमी आ जाने के कारण आगमो को लिपिबद्ध भी किया गया। आगम-साहित्य मे पुनरुक्ति अधिक स्थानो पर दिखाई देती हैं। साधक को सावधान करने एव उसके अन्तर मन मे बीतराग वाणी को जमाने के लिए एक ही वात कई वार दुहराई गई। अत जब लिखने का प्रसग आया तो उनके सामने कुछ किताइयाँ उपस्थित हुई। क्यों कि एक बात अनेक आगमो मे अनेक स्थानो पर होने के कारण बहुत लिखना पड़ता था। अत आगमो को लिपिबद्ध करने समय पुनरुक्ति को कम करने के लिए हर आगम मे इम बात को न लिखकर एक-दूसरे आगम का उल्लेख कर दिया गया। जैमे कोई वात रायपसेणीय मूत्र मे लिखी जा चुकी है, तो उस आगम मे यह सकेत कर दिया गया—"जहा रायपमेणीय"। इमने अनेक अगो मे विणित विपय, जो पहले उपागो मे लिखे जा चुके थे, उनके लिए भी पञ्चान् लिए जाने वाले अगो मे उपागो का सकेत किया गया।

यह आगमो की अन्तिम वाचना थी। इसके पञ्चात् इतने विशाल रूप मे कोई सर्वमान्य आगम-परिषद् नही हुई। देवदिंगणी क्षमाश्रमण के पश्चात् कोई पूर्वधर भी नही रहा। इस समय आचार्य देवदिंगणि ने नन्दी सूत्र की रचना की। इसमे आगम-साहित्य का परिचय भी दिया गया है। और उसी ममय सकलित एव व्यवस्थित किए गए समवायाग सूत्र मे भी आगमो का परिचय जोडा गया—ऐमा प्रतीत होता है।

ग्रागम-विच्छेद का इतिहास

भगवान् महाबीर के निर्वाण के पश्चात् उनके द्वितीय पट्टघर आचार्य जम्बू अन्तिम सर्वज्ञ थे। उनके निर्वाण के बाद भरत क्षेत्र मे कोई सर्वज्ञ नही हुआ। उनके पश्चात् चतुर्देश पूर्वघरो की परपरा चलती रही। आचार्य भद्रबाहु अन्तिम चतुर्देश पूर्वघर थे। उनका स्वर्गवास वीर-निर्वाण स०१७० मे हुआ। अर्थ की दृष्टि से इसी समय चार पूर्वो का विच्छेद हो गया। दिगवर परपरा के अनुसार आचार्य भद्रबाहु का स्वर्गवास वीर निर्वाण के १६२ वर्ष वाद हुआ।

आचार्यं स्थूलभद्र मूल सूत्रपाठ से चतुर्दश पूर्वघर थे। परन्तु उनके स्वर्गवास (वीट्र० स० २१६) के वाद शब्द---मूल रूप से भी चार पूर्वों का लोप हो गया। आचार्यं आर्यरक्षित तक दश पूर्वों की परपरा

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

चलती रही । वीर निर्वाण स॰ ५७१ और वि॰ स० १०१ मे उनका स्वर्गवास हो गया । उसके बाद दशम पूर्व भी विच्छिन्न हो गया । और वीर-निर्वाण स॰ ६०४ (वि॰ स॰ १३४) मे आचार्य दुर्बेलिका पुष्यमित्र के निधन के साथ नवम पूर्व भी लुप्त हो गया और आचार्य देविद्धगणि क्षमाश्रमण के स्वर्गवास के बाद पूर्वो का पूर्णत लोप हो गया । वीर निर्वाण के एक हजार (वि॰ स॰५३०) के पश्चात् कोई भी पूर्वधर श्रमण नही रहा ।

दिगम्बर परपरा के अनुसार वीर निर्वाण के ६२ वर्ष तक केंवल ज्ञान का अस्तित्व रहा । आचारं जम्बू स्वामी अन्तिम केवल ज्ञानी हुए । उनके निर्वाण के बाद १०० वर्ष तक चौदह पूर्वों का ज्ञान रहा । आचार्य मदबाहु अन्तिम चौदह पूर्वेघर थे । उनके पश्चात् १८३ वर्ष तक दश पूर्व रहे । आचार्य घमं-सेन दश वर्ष पूर्व के अन्तिम ज्ञाता थे । उनके पश्चात् पूर्वों का लोप हो गया, २२० वर्ष तक एकादश अगो का ज्ञान रहा । एकादश, अग-साहित्य के अन्तिम अध्येता आचार्य ध्रुवसेन थे । उनके पश्चात् ११८ वर्ष तक केवल एक अग-आचाराग सूत्र का अध्ययन चलता रहा । इसके अन्तिम ज्ञाता आचार्य लोहार्य थे । वीर-निर्वाण ६८३ (वि० स० २१३) के पश्चात् आगम-साहित्य का पूर्णत लोप हो गया ।

केवल ज्ञान के विच्छिन्न होने की। मान्यता मे दोनो परपराएँ—श्वेताम्वर और दिगम्बर एक मत है। चार पूर्वों का लोप आचार्य भद्रबाहु के पश्चात् हुआ, इसमे भी दोनो एकमत हैं। केवल समय मे थोडा-सा अन्तर है। श्वेताम्बर परपरा भद्रबाहु का स्वगंवास वीर-निर्वाण स० १७० मे मानती है, और दिगम्बर परम्परा १६२ मे केवल म वर्ष के समय का अन्तर है। यहाँ तक उभय परपराएँ एक-दूसरे के साथ-साथ चलती रही हैं। इसके पश्चात् दोनो परपराओं की मान्यताओं मे दूरी बढती गई। दशम पूर्व के लोप होने की मान्यता मे दोनों मे समय का बहुत लम्बा अन्तर है। श्वेताम्बर परपरा के अनुसार दश पूर्वों के ज्ञाता वीर-निर्वाण से ५०४ वर्ष तक हुए और दिगम्बर परपरा दश पूर्वेघर का समय वीर-निर्वाण स० २४५ तक ही मानती है। श्वेताम्बर परम्परा एक पूर्व की परपरा को देविद्विगणी के समय तक मानती है और एकादश अगो को वर्तमान काल तक सुरक्षित मानती है, जबिक दिगम्बर परपरा वीर-निर्वाण ६०३ वर्ष के पश्चात् आगम-साहित्य का पूर्णत लोग स्वीकार करती है।

श्रागम-साहित्य का मौलिक रूप

वर्तमान मे उपलब्ध आगम-साहित्य मीलिक है या नहीं ? इसके सम्बन्ध मे जैन-परपरा मे दो विचारधाराएँ है— १ दिगम्बर विचारधारा और २ क्वेताम्बर विचारधारा । दिगम्बर विचारधारा के अनुसार श्रमण भगवान महावीर के निर्वाण के ६८३ वर्ष के बाद आगम-साहित्य का सर्वथा लोप हो गया। वर्तमान मे उपलब्ध एक भी आगम मौलिक नहीं है।

श्वेताम्बर परपरा की मान्यता के अनुसार आगम-साहित्य का बहुत वडा भाग लुप्त हो गया, गरन्तु उसका पूर्णत लोप नही हुआ। उसका कुछ अश आज भी विद्यमान है। द्वादशागी मे से एकादश अग वर्तमान मे विद्यमान हैं और पाटलिपुत्र, मधुरा एव वल्लभी मे उन्हे व्यवस्थित रूप दिया गया।

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

इसमे कोई सन्देह नहीं है कि विभिन्न समयों में हुई विभिन्न वाचनाओं में आगम-साहित्य में कुछ परिवर्तन भी हुआ है। स्थानाय और समवायाय में जोड़े गए कुछ पाठ तो स्पष्ट रूप से उत्तरकालीन परिलिक्षित होते है। सात निह्न व और नव गणों का उल्लेख स्पष्ट रूप से भगवान महावीर और सुधर्मा गणघर के बाद का है और भी कई स्थल ऐसे हैं, जो बाद में सख्या की दृष्टि से उनके साथ जोड़ दिए गए है। भगवती सुत्र और प्रञ्न व्याकरण-सूत्र का विषय वर्णन जैसा था, वर्तमान में पूर्णत उसी रूप में उपलब्ध नहीं होता। इतना होने पर भी हम यह नहीं कह सकते कि अग-साहित्य में मौलिकता का सबंथा अभाव है। उसमें बहुत भाग मौलिक है और भाषा एवं शैली की अपेक्षा से वह प्राचीन भी है। आचाराय का प्रथम श्रुतस्कध भाषा एवं शैली की दृष्टि से सब अयों से भिन्न है और आगम-साहित्य में सबसे प्राचीन है। वर्तमान युग के भाषा वास्त्री और पाश्चात्य एवं पौर्वात्य विद्वान उसे ईसा से चौथी-पांचवी शताब्दी पहले की रचना स्वीकार करते है। सूत्रकृताय, स्थानाय, भगवती आदि अग-सूत्र भी काफी प्राचीन है। इतना तो निश्चत रूप से कहा जा सकता है कि आगम का मूल रूप वर्तमान में भी सुरक्षित है।

म्रागम-साहित्य में अनुयोग-स्यवस्था

आगम-युग मे अग-साहित्य का नय के आधार से अध्ययन करने की परपरा रही है। प्रत्येक सुत्र एव पद को नय की अपेक्षा से लगाया जाता था। परन्तु दृष्टिवाद का लोप होने के बाद नय के स्थान मे अनुयोग की परपरा चालू की गई। अनुयोग का अर्थ है—सूत्र और अर्थ का उचित सम्बन्ध। ये चार प्रकार के है-- १ चरणकरणानुयोग २. धर्मकथानुयोग ३ गणितानुयोग और ४ द्रव्यानुयोग । आचार्य आर्यवज तक अनुयोगो के प्रतिपादन की कोई व्यवस्था नहीं थी। प्रत्येक सूत्र के साथ चारों अनुयोगों का प्रतिपादन किया जाता था। इससे शिष्य एव गुरु दोनों को अध्ययन-अध्यापन करवाने में कठिनता पडती थी। इसनिए आचार्य आयंरक्षित ने अनुयोग प्रतिपादन की पद्धित मे परिवर्तन किया। आयं रक्षित के चार प्रमुख शिष्य ये-१. दुर्वेलिका पुष्य, २. फल्गुरक्षित, ३ विन्ध्य और ४ गोष्ठामाहिल । उनके शिष्य परिवार मे विन्व्य प्रदल मेवानी था। उसने आचार्य से प्रार्थना की कि सहपाठ मे बहुत देर लगती है, अत ऐसी व्यवस्था करें कि मुक्ते पाठ शीघ्र मिल जाए ! आचार्य ने उसके अध्ययन का भार दुर्वेलिका पुष्य को सौपा। कुछ दिन तक अध्ययन चलता रहा। परन्तु अध्ययन कराने मे ही अधिक समय लग जाने के कारण दुर्विलका पुष्य अपना स्वाच्याय व्यवस्थित रूप से चालू नही रख सका। इससे वह नवम पूर्व को मूलने लगा। अत उसने आयं रिक्षत से कहा कि यदि मै इसे वाचना दूंगा, तो मेरा नवम पूर्व विस्मृत हो जाएगा । अपने शिष्य की यह स्थिति देखकर आर्य रक्षित ने सोचा कि स्मृति मन्द हो रही है। अत प्रत्येक सूत्र मे चारो अनुयोगो को घारण करने वाले श्रमण अब अधिक लम्बे समय तक नही रहेगे। इसलिए आर्थरक्षित ने पूरे श्रुत-साहित्य को ही चार भागो मे विभक्त कर दिया। इससे आगमो की व्याख्या करने मे दुरूहता नहीं रही। चार अनुयोगों मे आगमों का विभाग निम्न प्रकार से किया गया--

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

१ चरण-करणानुयोग
 २ वर्मकथानुयोग
 ३ गणितानुयोग
 ४ द्रव्यानुयोग
 ४ द्रव्यानुयोग
 कत्तराच्ययन,ऋपि-भापित आदि
 इ्रव्यानुयोग
 इृष्टिवाद १

दिगम्बर परंपरा मे भी चार अनुयोगो का वर्णन मिलता है, परन्तु वह कुछ रूपान्तर मे उपलब्ध होता है। उनके नाम निम्न हं —

१ प्रथमानुयोग, २ करणानुयोग, ३ चरणानुयोग और ४ द्रव्यानुयोग।

व्वेताम्बर परपरा के अनुमार चार अनुयोगो के विषय निम्न है -

१ चरणकरणानुयोग
 २ घर्मकथानुयोग
 ३ गणितानुयोग
 ४. द्रव्यानुयोग
 अाचार
 चरित्र, दृष्टान्त, कथा आदि
 गणित, काल
 इव्य, तत्त्व

दिगम्बर सरपर्ग के अनुसार अनुयोगो का विषय निम्न प्रकार से है ---

१ प्रथमानुयोग महापुरुपो के जीवन चरित्र
 २ करणानुयोग लोकालोक-विमक्ति, काल, गणित
 ३ चरणानुयोग आचार,
 ४ द्रव्यानुयोग इब्य, तत्त्व

दिगम्बरा, परम्परा मे आगम-माहित्य की मर्वथा लुप्त मानते हैं। इसलिए वर्तमान मे वे निम्न प्रन्थों को निम्न अनुयोगों में समाविष्ट करते है—

१ प्रथमानुयोग
 २ करणानुयोग
 ३ चरणानुयोग
 ४. द्रव्यानुयोग
 प्रवचनमार, गोम्मटसार आदि^१

वशर्व कालिक निर्युक्ति, ३

र रत्नकाण्ड श्रावकाचार, अधिकार १, पृष्ठ ७१-७३

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

लेखन-परम्परा

आगम-साहित्य का अनुशीलन-परिशीलन करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि लेखन कला का प्रार्थभाव प्रागेतिहासिक युग मे हो गया था। भगवान् ऋपभदेव ने कर्म-भूमि के प्रारम्भ मे जनता को असि, किस और मिप की कला सिखाई। तलवार अर्थात् राज्य और शासन करने की कला के साथ कृषि और लेखन की कला का भी उन्होंने जिक्षण दिया। भगवान् ऋपभदेव द्वारा सिखाई गई ७२ कलाओ मे लेख-कला को सर्व-प्रथम स्थान दिया गया है। भगवान ने अपनी ज्येष्ठ पुत्री बाह्यी को लिप एव लेखन कला को सिबा दी थी, उसे १० लिपियों सिखाई शौर उसी के नाम पर लिपि को ब्राह्मी लिपि की सज्ञा दी गई। उक्त वर्णनो मे प्रयुक्त लेख-कला, लिपि एव मिप शब्द लेखन कला की परम्परा को कर्म-युग के प्रारम्भ तक ले जाते है। इसके अतिरिक्त प्रजापना सूत्र मे भी १० लिपियों का उल्लेख मिलता है। भगवतो सूत्र मे मगलाचरण के रूप मे ब्राह्मी लिपि को नमस्कार किया गया है। नन्दी सूत्र मे भी अक्षर-श्रुत तीन प्रकार का बताया है—१ सज्ञा-अक्षर, २ व्यजन-अक्षर, और ३. लिघ-अक्षर। इसमे प्रयुक्त सज्ञा-अक्षर का बताया है—शक्षर की आकृति, सस्थान और उस आकृति को दी गई 'अ, आ' आदि की सज्ञा। इससे उस युग मे लिपि के होने का प्रमाण मिलता है।

इससे यह स्पष्ट होता है कि प्राचीन काल में लिखने की परम्परा रही है। परन्तु हम यह निश्चय पूर्वक नहीं कह सकते कि उस युग में लेखन के साधन क्या थे। शिलापट एवं गुफाओं की दीवारों पर अकित शब्द तो अवश्य मिलते है। परन्तु इसके अतिरिक्त और कोई सामग्री उपलब्ध हुई हो ऐसा ज्ञात नहीं होता। परन्तु आगमों में पुस्तकों एवं लेखन सामग्री के सम्बन्ध में अनेक साधनों का वर्णन अवश्य मिलता है। रायप्रश्नीय सूत्र में कम्बिका—कामी, मोरा, गाँठ, लिपियासन—मिप्पात्र—दवात, छन्दन—ढक्कन, साकली, मिप और लेखनी का उल्लेख मिलता है। प्रज्ञापना-सूत्र में 'पोत्थारा' शब्द का प्रयोग मिलता है, जिसका अर्थ है—पुस्तक लिखने वाला लेखक। उक्त आगम में पुस्तक लेखन को शिल्पआर्य में समाविष्ट किया है और अर्धमागधी भाषा एवं ब्राह्मी लिपि का प्रयोग करने वाले लेखक को भाषा आर्य कहा है। स्थानाग सूत्र में पाच प्रकार की पुस्तकों का उल्लेख किया है—१ गण्डी, २ कच्छवी, ३ मुष्ठि, ४ सपुट फलक, और १ मृषाटिका। व रहावैकालिक-सूत्र की

[े] समवायाग सूत्र, ७२

^२ विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति, १३२

³ प्रज्ञापना सूत्र, पद १

र नमो बंभीए लिविए --- भगवती सत्र

४ नन्दी सूत्र, ३८, मूल सुत्ताणि, पृ. ३०६

६ प्रज्ञापना सूत्र, पद १

^७ वही

^द स्थानांग सूत्र, स्थान ५

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

टीका मे आचार्य हरिमद्र ने और निशीय चूिणकार ने भी इसका उल्लेख किया है। विकाकार ने पुस्तक का अर्थ ताडपत्र, सपुट का पत्र सचय और कर्म का अर्थ मिष एव लेखनी से लिखना किया है। और पोत्थारा या पोत्थकार शब्द का अर्थ टीकाकार ने पुस्तक के माध्यम से जीविका चलाना किया है।

आगम के अतिरिक्त भी प्राचीन युग में लेखन कला के प्रमाण मिलते है। बौद्ध और वैदिक साहित्य इसके साक्षी है। इसके अतिरिक्त ऐतिहासिक उल्लेख भी उपलब्ध होते है। वीर-निर्वाण की द्वितीय शताब्दी में आकान्ता सम्राट् सिकन्दर के सेनापित निआक्सं ने अपनी भारत-यात्रा के वर्णन में लिखा है—"भारतवासी लोग कागज बनाते थे। इसवी सन् की दूसरी शताब्दी में लिखने के लिए ताड-पत्र और चतुर्थ शताब्दी में भोज-पत्र का उपयोग किया जाता था। वर्तमान काल में उपलब्ध लेखन साहित्य में ईसा की पाचवी शताब्दी के लिखित पत्र मिलते हैं।" उक्त अध्ययन के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि भारत में लिखने की कला प्राचीनतम है और हमारे प्रागेतिहासिक पूर्वज लेखन कला से परिचित थे। परन्तु फिर भी इस बात को स्वीकार करना पड़ेगा कि उस समय आगम-साहित्य को लिपि-बद्ध करने की परम्परा नहीं थी। उस युग में श्रुत-साहित्य कण्ठस्थ करने एवं करवाने की परम्परा रही है। जैनो में ही नहीं, वैदिक एवं बौद्ध सम्प्रदायों में भी यही परम्परा थी और इसी कारण तीनो परम्पाओं में आगम के लिए श्रुत, श्रुति एवं मुत्त शब्द का प्रयोग हुआ।

धागम-लेखन युग

जैन परम्परा की मान्यता के अनुसार ज्ञान का विशाल पुञ्ज चौदह पूर्वों मे सचित है। वह विराट साहित्य कभी लिपिबद्ध नहीं किया गया। परन्तु आचार्यों ने उसकेलिए यह कल्पना अवश्य की, कि वह अमुक-अमुक परिमाण मे स्याही से लिपिबद्ध किया जा सकता है। चौदह पूर्व तो क्या, आगम युग मे एकादश ग्रग भी लिपिबद्ध नहीं किए गए। उस युग मे ज्ञान को अक्षरों मे अकित करने की अपेक्षा, उसे मस्तिष्क एव हृदय मे अकित करने का अधिक महत्व था। लिखने मे समय अधिक लगता था और लिखित ग्रन्थों का प्रतिलेखन करने एव उन्हें सम्भालने में भी समय अथ्य करना पड़ता था। और

^५ दशवैकालिक टीका, पृ. २४, निशीय चूर्णि, उ, १२

र भारतीय प्राचीन लिपि माला, पृ. २

³ वही

⁴ वही

भ आगम-साहित्य के लिखने की परम्परा का सकेव अनुयोग-द्वार सूत्र मे मिलता है। उसमे श्रृत-अधिकार मे लेखन सामग्री के द्वारा लिखित पन्नो को ब्रव्य-श्रुत कहा है। और इसका रचनाकाल वीर-निर्वाण की ६ वीं शताब्दी का अन्तिम समय माना जाता है। इससे पहले आगम-लिखने की परम्परा का सकेत नहीं मिलता।

बागम साहित्य एक बनुचिन्तन

लिखित ग्रन्थ बढ जाने से स्वाध्याय में भी विध्न पडता था। साधक स्वाध्याय, चिन्तन-मनन और निविध्यासन की परम्परा को छोडकर पुस्तक-पन्नों के पीछे लग जाता। इसी कारण लेखन परम्परा को महत्व नहीं दिया गया। सत्य तो यह है कि उस युग में लेखन परम्परा को दोपयुक्त माना गया। वृहत्कल्प और निश्चीथ भाष्य में स्पन्ट गब्दों में कहा गया कि "श्रमण जितनी बार पुस्तक को खोलता और बाँधता है या जितने अक्षर पन्नों पर मकित करता है, लिखता है, उसे उतने ही चतुर्लंघुकों का प्रायिच्यत आता है। इससे यह स्पष्ट होता है कि भाष्यकार के युग तक आगम लिखना दोप रूप माना जाता था। इसके बाद भी निकट भविष्य में लिखने की परम्परा को कोई उत्साह या प्रेरणा मिली हो ऐसा उल्लेख नहीं मिलता।

आचार्य भद्रबाहु के पश्चात् द्वितीय आगम वाचना मयुरा मे हुई, इसका समय वीर-निर्वाण 5२७ से 5 और करीब इसी समय आचार्य नागार्जुन के सान्निष्य मे एक वाचना वल्लभी मे भी हुई और होनो वाचनाओं मे एकादश अगो के पाठों को व्यवस्थित किया गया। इसी समय आचार्य आर्य-रिक्षित ने अनुयोगद्वार सूत्र को रचना की। इसमें द्रव्य श्रुत के लिए 'पत्तय-पोत्थय लिहिअ' वे लेखन सामग्रों के द्वारा पन्नों पर लिखित आगम शब्द का प्रयोग किया है। इससे पहले किसी आगम के लिखने का प्रमाण नहीं मिलता। इससे हम ऐसा अनुमान कर सकते हैं कि भगवान् महावीर के निर्वाण की ६ वी शताब्दी के अन्त मे आगमों के लिखने की परम्परा चल पढ़ी थी। परन्तु आगमों को लिपिबद्ध करने का स्पष्ट उल्लेख आचार्य देविद्ध गणी क्षमाश्रमण के सान्निष्य में वल्लभी में हुई तृतीय आगम-परिपद् के समय का मिलता है।

साधु-साध्वयों की स्मृति को मन्द होते देखकर देविद्धगणी क्षमाश्रमण ने आगमों को लिखने का पूरी तरह प्रयत्न किया, ऐसा प्रतीत होता है। इसके पीछे उनका एक ही पावन-पुनीत ध्येय था कि समय की गित को देखकर भी न लिखने की रूढ परम्परा को ही चालू रखा गया, तो एक दिन श्रुत-साहित्य का ही लोप हो जायगा। अत उस महापुरुप ने युग के अनुरूप लेखन परम्परा को स्थापित करने की दिशा में एक कान्तिकारी कदम उठाया। उसके बाद लेखन कला का निरन्तर विकास होता रहा। आगम ही क्या, निर्युक्त, चूणि, माध्य, टीकाएँ आदि भी लिखी जाने लगी और आचार्यों ने स्वतन्त्र रूप से सूत्र एव दर्शन साहित्य भी लिखा। वर्तमान युग का साधक तो लेखन से मुद्रण तक पहुँच गया है और प्रायश्चित्त की बात विस्मृति के एक अँधेरे कोने में ढकेल दी गई है।

[े] जित्तयमेता वारा, उमु चई-बचई व जित वारा। जित अक्खराणि लिहित व तित लहुँगा ज च आवज्जे।।

⁻⁻ बृहत्कल्प भाष्य, उ. ३, गाया ३८३१, निशीय भाष्य, उ. १२, गाया ४००८.

२ अनुयोग-दार सूत्र, अृत-अधिकार ३७.

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

श्रागमो का वर्गीकरण

आगमो मे द्वादगागी को तीर्थकर प्रणीत कहा गया है। भगवान् महावीर के युग मे द्वादशागी के अतिरिक्त आगमो के अन्य नामो का उल्लेख नहीं मिलता। उनके निर्वाण के वाद अन्य आगमो की रचना की गई, तब यह प्रक्त उठा कि इन आगमो को क्या सजा दे, उस समय आगमो को दो भागो मे विभक्त किया गया—१ अग-प्रविष्ट, और २ अग-वाह्य। दिगम्बर साहित्य मे और स्थानाग एव नन्दी मूत्र मे आगमो का यही वर्गीकरण मिलता है।

परन्तु जब पूर्व-साहित्य का लोप होने लगा और स्थिवरों ने पूर्वों एवं अग साहित्य में से अन्य आगमों का निहूं यण किया और कुछ आगमों की रचना की, तब उन्हें भिन्न सज्ञा दी गई। मूल वर्गीकरण तो अग और अग बाह्य के रूप में ही रहा, परन्तु अग-बाह्य को चार भागों में विभक्त किया गया— १ उपाग, २ छेद, ३ मूल और ४ आवश्यक।

आगमो का वर्गीकरण करते समय आगम-पुरुप की कल्पना की गई और अग-प्रविष्ट को पुरुप के अग—स्थानीय और उपागो को उपाग-स्थानीय माना गया। पुरुप के दो पैर, दो जघाएँ, दो उरू, दो गात्रार्घ, दो वाहु, ग्रीवा और जिर—ये १२ अग होते है, वैसे श्रुत-पुरुप के आचाराग आदि १२ अग है। कर्ण, नासिका, चक्षु, हाथ आदि उपाग है। श्रुत-पुरुप के भी औपपातिक आदि द्वादश उपाग है। द्वादश-अग और द्वादश-उपाग साहित्य का विवरण निम्न है—

	स ग	उपाग
१	आचाराग	औ पपातिक
२	सूत्रकृताग	रायप्रक्नीय
3	स्थानाग	जीवाभिगम
٧.	समवायाग	प्रज्ञापना
X	भगवती	जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति
Ę.	ज्ञातधर्मकथा ग	सूर्य प्रज्ञप्ति
છ	उपासकदशाग	चन्द्र प्रज्ञप्ति
۲,	अन्तकृद्दशाग	कल्पिका
3	अनुत्तरोपपातिक दशाग	क ल्पावतसिका

[े] पायदुगं जघोरु गायदुगद्धं तु दोय बाहू य । गीवा सिर च पुरिसो बारस अगो सुयविसिट्ठो ॥ —नन्दो सूत्र, टीका—आचार्य मलयगिरि, ४३

भागम साहित्य . एक अनुचिन्तन

१०. प्रश्त-व्याकरण पुष्पिका
 ११ विपाक पुष्प-चूिका
 १२ दृष्टिवाद वृष्णि-दशा

उपान-साहित्य का आचार्य उमास्वाति ने अपने भाष्य में उल्लेख किया है और छेद सूत्रों का भी उनके भाष्य में उल्लेख मिलता है। अत उपान और छेद मूत्रों का वर्गीकरण आचार्य उमास्वाति के पूर्व ही हो गया था। मूल आगमों का नाम करण सबसे अविचिन है, ऐसा प्रतीत होता है। छेद और मूल आगमों की सख्या में सभी आचार्य एक्सत नहीं है। कुछ आचार्य छेद-सूत्रों की सख्या चार मानते हैं— १ निशीय, २ ब्यवहार, ३ वृहत्कल्प और ४ दशा-श्रुत-स्कथ। कुछ आचार्य महानिशीय और जीत कल्प को मिलाकर छेद-सूत्रों की सस्या छह मानते हैं और कुछ जीत कल्प के स्थान में पञ्चकल्प को छेद-सूत्र मानते हैं।

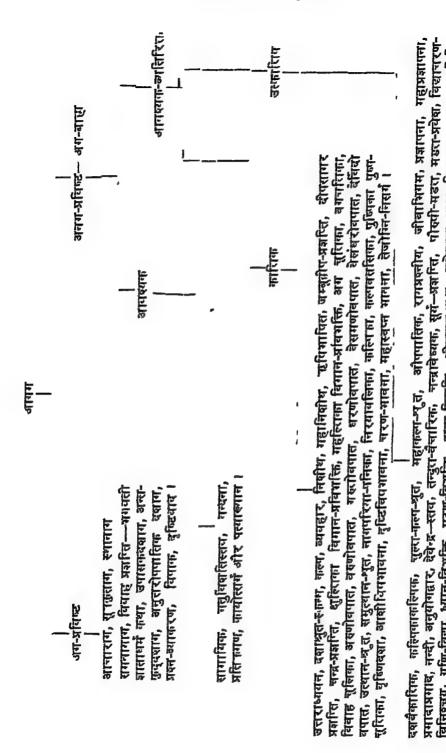
मूल सूत्रों की नत्या में भी एक स्पता नहीं है। कुछ आचार्य चार मूल-मूत्र मानते है—१ दश-वैकालिक २ उत्तराज्ययन, ३ नन्दी और ४ अनुयोग द्वार । कुछ आचार्य आवश्यक और ओष-निर्युक्ति को भी मूल-मूत्रों में सम्मलित करके उनकी मत्या छह मानते हैं। कुछ ओष-निर्युक्ति के स्थान में पिण्ड-निर्युक्ति को मूल मूत्र मानते हैं। कई आचार्य नन्दी और अनुयोग द्वार को मूल मूत्र नहीं मानते। उनकी दृष्टि में ये दोनों चूलिका-मूत्र हैं। इस तरह अग-वाह्य आगमों का विभिन्न नमयों में विभिन्न रूप से वर्गीकरण एवं मामोल्लेख होता रहा है।

वर्तमान मे ब्रागम-साहित्य श्रौर उनकी संख्या

यह हम बता चुके हैं कि अग-माहित्य के प्रणेता तीर्यकर है और उनके मूत्रकार गणधर है। अग वाह्य आगमों के रचियता स्थितर है। जैन-परम्परा में आगमों को लिखने की नहीं, स्मृति में रखने की, कण्ठस्थ करने की परम्परा रही है। जब विस्मृति होने लगी, तो आगमों के प्रवाह को प्रवहमान रखने के लिए पाटलिपुत्र, मयुरा और वल्लभी में अमण-सघ का मिलन हुआ और तीनो वाचनाओं में आगम-पाठों को व्यवस्थित किया गरा। अन्तिम वाचना के नमय देविद्विगणी क्षमाश्रमण ने वल्लभी में सिम्मिलित अमण सघ से प्राप्त पाठों को व्यवस्थित कर से सपादित करके उन्हें लिपिबद्ध कर दिया। अत आगम-माहित्य के लिपिकार या सपादक देविद्विगणी क्षमाश्रमण को माना गया है।

नन्दी सूत्र की रचना देविद्धिगणी क्षमाश्रमण ने की । इसमे पाँच ज्ञान की व्याख्या की गई है और अगम साहित्य का भी परिचय दिया गया है । नन्दी नूत्र मे आगम साहित्य की सूची निम्न प्रकार से दी गई है—

गुन्देव थी रन्न मुनि स्नृनि-ग्रन्य



ै नन्दी सूत्र, ४३, सूल-मुत्ताणि पू० ३११

आंदुर-प्रत्मास्यान, महा-प्रत्यास्यान ।

विनिदचयः, गणि-विद्याः, ध्यान-विभक्तिः, गरण-विभक्तिः, जात्म-विधुद्धिः, वीतराग-श्रुतः, रारोसना---भ्रुतः विहार-कत्प, वरण-विक्षिः,

आगम साहित्य : एक अनुचिन्तन

नन्दो सूत्र मे आगम-साहित्य की जो सूची दी गई है, वे सव आगम वर्तमान मे उपलब्ध नहीं है। अत वर्तमान मे जो आगम उपलब्ध है, उसके अनुसार आगमो को प्रामाणिक मानने की परम्परा मे एकरूपता नहीं है। इवेताम्बर मूर्तिपूर्जंक समाज उपलब्ध आगमो मे कुछ निर्मुक्तियो को जोडकर ४५ आगमो को प्रामाणिक मानती है। मूर्तिपूजक सप्रदाय मे एक परपरा आगमो की सख्या ५४ भी मानती है। स्थानकवामी और तेरहपथ परपरा ३२ आगमो को प्रामाणिक मानती है। उसमे भी दोनो परपराएँ ११ अग-सूत्रो को स्वत प्रमाण मानती है और १२ उपाग, ४ मूल, ४ छेद और आवश्यक, इन २१ आगमो को परत प्रमाण मानती है।

४५ ग्रागमों के नाम

एकादश-ग्र	ग्				
१	आचाराग	7	सूत्रकृताग	₹	स्थानाग
٧	समवायाग	ų	भगवती-	Ę	जानृथर्मकथा
9	उपासकदगा	5	अन्तकृद्दगा	3	अनुत्तरीपपातिक
१०	प्रव्त-व्याकरण	88	विपाक		
द्वादश उप	ग				
१	औपपातिक	२	रायप्रव्नीय	3	जीवाभिगम
K	प्रजापना	ų	जम्बूद्दीप-प्रजनित	3	सूर्य-प्रज्ञप्ति
9	चन्द्र-प्रज्ञप्ति	5	निग्यावलिका	3	करुपबतिमका
१०	पुप्पिका	११	पुष्प-चृलिका	१२	वृग्णिद्या
छह मूल ह	त्र				
१	आवश्यक	₹.	दशवैकालिक	₹.	उत्तराध्ययन
8	नन्दी	x	अनुयोगद्वार	3	पिण्ड-निर्युक्ति
					या
					ओध-निर्युक्ति
छह छेद स्	(त्र				
8	निशीथ	2	महा-निशीय	ą	वृहत्कल्प
४	व्यवहार	¥	दशा-ध्रुतस्कव	Ę	प्चकल्प

गुन्देव थी रन्न मुनि स्मृति ग्रन्थ

दम पयन्ना

१	आतुर-प्रत्याच्यान	ą_	भ न -परिज्ञा 💃	3.	तन्दुल-वैचारिक
Y	चन्द्र-वेद्यक	у.	रेवेन्द्र-स्तव	٤.	गणि-विद्या
ઇ	महाप्रन्याच्यान	=	चनु घरण	ŝ	वीर-स्तव
۶o.	संस्तरक				

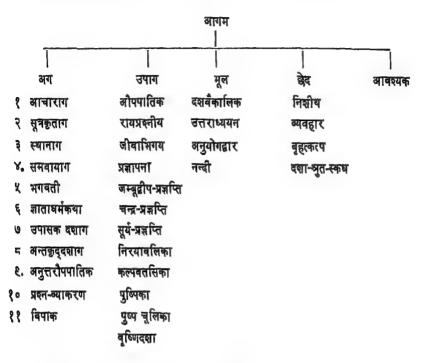
द४ ग्रागमो के नाम

१ से ४५ तक पूर्वोक्त

ያዩ	क्ल्प-सूत्र (पर्युष्ण-ऋष्प, जिन-चित्रत, स्थिविरावली, समाचारी आदि				
Y3	यित-जीत-कल्प — योमप्रभ मृरि				
४५	श्रद्धा-जीत-करप - चमंबीप, मूरि (दाना जात कर्म				
¥Ę.	पालिक-सूत्र } आवध्यक सूत्र के अग हैं। अमापना-सूत्र }				
Ķο		यत द्वार का ग्रह			
X { .	वदितु	53	अग-चृत्रिया		
४२	ऋपिमापित	٤0.	वग-चृलिया		
A 5	अजीव-कल्प	ن ۶.	वृद्ध-चतु घरण		
y¥.	गच्छादार	દર	जम्बू-पयशा		
yy	मरण-नमावि	58	आवय्यक-निर्युक्ति		
yε	सिद्ध-प्राभृत	હેર	दशवैकालिक-निर्युक्ति		
30	तीर्थोड्गार	ভ ধ	उत्तराध्ययन-निर्युक्ति		
УĘ	बाराबनापताका	65	आचाराग-निर्युक्ति		
3,8	द्वीप-मागर-प्रज्ञप्नि	9.9	मूत्रकृतांग-निर्यु कि		
Eo	ज्योतिष-करण्डक	ওচ	यूर्य-प्रज्ञप्ति		
દ રૃ.	बग-विद्या	30	वृहत्कल्प-निर्यु क्ति		
દર્.	রিখি-সকীগঁক	20	व्यवहार-निर्यु क्ति		
£3	पिण्ड-विद्युद्धि	59	टगायुत-क्वय-निर्यु क्ति		
٤٧	मारावली	53	ऋपिमापिन-निर्यु कि		
٤٧	पर्यन्ताराचन।	23	मनक्त-नियुं क्ति		
64.	जीव-विमक्ति	5%	विशेषावध्यक भाष्य		
थउ	क्वच-प्रकरण				
٤٢,	योनि-प्रामृत				

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

स्थानकवासी और तेरहपन्थ सम्प्रदाय द्वारा मान्य बत्तीस आगमो के नाम



व्वेताम्बर परपरा की तीनो सम्प्रदायो—१ मूर्तिपूजक, २ स्थानकवासी और तेरहपस्थ द्वारा मान्य आगम साहित्य के नामो का ऊपर उल्लेख कर दिया है। अब निम्न पक्तियो मे ४५ आगमो का सक्षिप्त वर्णन किया जा रहा है, जिससे आगमो मे वर्णित एव चिंचत विषय का पाठको को परिचय मिल जाए।

१ याचारांग-सूत्र

आचाराग-सूत्र का द्वादशागी मे या श्रुत-साहित्य मे मूर्घन्य स्थान है। प्रस्तुत आगम मे आचार का वर्णन है और आचार साधना का प्राण है, मुक्ति का मूल है। इसलिए आगम-साहित्य के व्याख्या कारों ने इसे अग-साहित्य का सार, निचोड या नवनीत कहकर इसके महत्व को स्वीकार किया है। भाषा, शैली एव विषय की दृष्टि से भी यह सब आगमों से प्राचीन एव महत्वपूर्ण प्रतीत होता है पौर्वात्य विद्वानों ने ही नहीं, बल्कि डा॰ हरमन याकोवी और शुक्षिण जैसे पाश्चात्य विद्वानों ने भे इसके महत्व को स्वीकार किया है।

[े] श्रमाणा कि सारो ? आयारो । —आचाराग निर्युक्ति

गुरदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

प्रस्तुत आगम मे श्रमण मगवान् महाबीर ने यह उपदेश दिया है कि साधु को अपने आचार का किस तरह परिपालन करना चाहिए। जैन परपरा की यह मान्यता रही है कि जो ज्ञान आचार का साकार रूप नहीं ले सकता, साधक की साधना मे आचरित नहीं होता, वह जीवन-विकास के लिए, साध्य को सिद्ध करने के लिए उपयोगी नहीं है। वहीं ज्ञान महत्वपूर्ण है और साधक को बन्धन से मुक्त करा सकता है, जो उसके आचरण में उतरता है।

प्रस्तुत आगम मे ज्ञान और आचार के सम्बन्ध तथा महत्व को बताया गया है। आचार एव साधना को प्राणवन्त बनाने के लिए इसमें अहिसा का उपदेश देने के पहले यह बताया गया है कि ससार मे कितने प्रकार के जीव है। सर्व-प्रथम उनका परिवोध कराकर हिसा से विरक्त होने का उपदेश दिया है। इसमे भगवान महावीर ने एक महत्वपूर्ण बात कही है कि "जो साधक एक को जानता है, वह सबको जानता है और जो सबको जानता है, वह एक को जानता है।" जो व्यक्ति एक बस्तु की सब पर्यायो को जान लेता है, वह निश्चित रूप से बान लेता है, वह पुर्गल की स्व और पर पर्याय एव द्रव्य रूप से जान लेता है, वह पुर्गल की स्व और पर रूप स्व पर्यायो को स्वत ही जान लेता है। क्योंकि एक वस्तु को स्व और पर पर्याय की अपेक्षा से भिन्न करके उसके पूर्ण रूप को सम्पूर्ण ज्ञान की विवक्षा किए बिना जानना असमव है। अत एक वस्तु को सपूर्ण रूप से जानने का अर्थ है, समस्त वस्तुओ का स्व और पर पर्याय की अपेक्षा से सम्पूर्ण रूप से परिवोध करना। और जो सब वस्तुओ को सम्पूर्ण रूप से जान लेता है, वह एक वस्तु को भी सम्पूर्ण रूप से जान लेता है, यह तो स्वत ही स्पष्ट है। इस तरह आचाराग मे ज्ञान और साधना के सम्बन्ध मे गभीर वर्णन मिलता है।

प्रथम-श्रुतस्कंघ

प्रस्तुत आगम दो श्रुतस्कघो मे निभक्त है। प्रथम श्रुतस्कध मे नव अध्ययन है। इसे ब्रह्मचयं अध्ययन भी कहते है। ब्रह्म का अर्थ है—सयम और चर्या का अभिप्राय है—आचरण करना। अत सयम का आचरण करना ब्रह्मचर्य है। आगम-साहित्य मे अहिसा, समभाव या समत्व की साधना का नाम ही सयम है। इसी साधना को सामायिक भी कहा है। प्रस्तुत आगम मे अहिसा और समस्व-भाव की साधना का उपदेश दिया गया है, अत इसका ब्रह्मचर्य अध्ययन नाम सार्थक है।

इसके प्रथम अध्ययन का नाम शस्त्र-परिज्ञा है। इसका तात्पर्य यह है कि 'ज्ञ' परिज्ञा से शस्त्रो की भयकरता एव उनके प्रयोग से बढने वाले वैर-भाव और ससार अभिवृद्धि को जानकर, प्रत्याख्यान

^९ जे एग जाणह से सन्द जाणह, जे सन्द जाणह से एग जाणह । —आचाराग, ३. ४

२ स्थानाग सूत्र, ४२६-३०, समवायाग सूत्र, १७

³ आवश्यक सूत्र, सामायिक अध्ययन.

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

परिज्ञा से शस्त्रों का परित्याग करना चाहिए। वस्तुत इस अध्ययन में भगवान् ने नि शस्त्रीकरण का उपदेश दिया है। उन्होंने साधना-पथ पर गतिशील साधक को द्रव्य और भाव—तलवार आदि द्रव्य हथियारो एव राग-द्रेप आदि भाव शस्त्रों के परित्याग करने की बात कही है। जब तक साधक शस्त्रों के प्रयोग का त्याग नहीं करेगा, तब तक विश्व में उसे शान्ति नहीं मिल सकती।

प्रथम अध्ययन के सात उद्देश है। प्रथम उद्देश में समुच्चय रूप से जीव हिंसा से विरत होने का उपदेश दिया है। शेप छह उद्देशों में पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु, वनस्पित और अस काय के जीवों का परिज्ञान कराया है और साधक को यह बोध कराया गया है कि इन योनियों में तू स्वय उत्पन्न हो आया है। जगत के सभी जीव तुम्हारे जातीय भाई है। उन सब में तुम्हारे जैसी ही चेतना शक्ति है, उन्हें भी तुम्हारे जैसा ही सुख-दुख का सवेदना होता है। अत किसी भी तरह के शस्त्र के द्वारा तुम्हें उनका वध नहीं करना चाहिए। उन्हें ताप-परिताप नहीं देना चाहिए। उन्हें बन्धन में नहीं बान्धना चाहिए, गुलाम नहीं बनाना चाहिए।

दितीय अध्ययन का नाम लोक-विजय है। यह छह उद्देशों में विभक्त है। इसमें यह बताया गया है कि व्यक्ति किस प्रकार से ससार में आबद्ध होता है और कैसे छुटकारा पाता है। इसके छह उद्देशों में क्रमश ये भाव बताए हैं—१ स्वजन-स्नेहियों के साथ निहित राग-भाव एवं आसिक्त का परित्याग करना। २ सयम-साधना में प्रविष्ट होने वाले साधक को शिथिलता का परित्याग करना। ३ अभिमान और घन-सम्पित में सार दृष्टि नहीं रखना। ४ भोगासिक्त से दूर हटना। १ लोक के आश्रय से सयम का पालन करना। ६ लोक के आश्रय से सयम का निर्वाह होने पर भी लोक में ममत्व भाव नहीं रखना।

लोक शब्द की विभिन्न प्रकार से व्याख्या की गई है। परन्तु प्रस्तुत में लोक का अर्थ है— ससार। वह वो प्रकार का है—१ द्रव्य लोक और २ भाव लोक। जिस क्षेत्र में मनुष्य, पशु-पत्नी, देव-नारक आदि रहते है, उसे द्रव्य लोक कहते है और कषायों को भाव लोक कहते है। वस्तुत कपाय लोक ही द्रव्य लोक में परिश्रमण का मूल कारण है। इसीलिए प्रस्तुत अध्ययन के प्रारम्भ में ससार की यह परिभाषा दी है—जो गुण है, वे ही मूल स्थान है और जो मूल स्थान है, वे गुण है। इस गभीर वालय का स्पष्ट अभिप्राय यह है कि जहाँ विषय-कपाय है, वहाँ ससार है और जहाँ ससार है, वहाँ विषय-कषाय है। अत विषय-कषाय पर विजय पाने वाला सावक ही सच्चा विजेता है।

तृतीय अध्ययन का नाम शीतोष्णीय है। प्रस्तुत मे शीत और उष्ण का अर्थ है—अनुकूल और प्रतिकूल परीपह। स्त्री और सत्कार परीपह को शीत और शेप २० परीपहों को उष्ण कहा है। साधना के मार्ग मे कभी अनुकूल परीपह उत्पन्न होते हैं, तो कभी प्रतिकूल। साधु को चाहिए कि अनुकूल एव प्रतिकूल सब तरह के परीपहों को समभाव पूर्वक सहन करे। परीषहों के उत्पन्न होने

गुरुदेव श्रो रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

पर वह साधना के क्षेत्र से पलायन न करे, प्रत्युत धैर्य-पूवक उन्हें सहते हुए सयम का परिपालन करे। यह अध्ययन चार उद्देशों में विभक्त है। इसमें साधक को सदा जागृत रहने का उपदेश दिया गया है। भगवान् महावीर का यह बज्ज-आघोप स्पप्ट रूप से सुनाई दे रहा है— "सुपुप्त साधक मुनि नहीं है क्यों कि मुनि सदा-सर्वदा जागृत रहता है।" वह कभी भी माव-निद्रा में नहीं सोता है, प्रमाद और आलस्य में निमण्जित नहीं रहता है।

चतुर्थ-अघ्ययन का नाम सम्यक्त्व है। इसके चार उद्देश है। सम्यक्त्व का अर्थ है—श्रद्धा, निष्ठा, विश्वास। प्रक्त हो सकता है कि साधक किस पर श्रद्धा करे हस अध्ययन मे वताया गया हे—"अतीत, अनागत एव वर्तमान मे होने वाले समस्त तीर्थकरो का एक ही उपदेश रहा है कि सर्व-प्राण, सर्व-भूत, सर्व-जीव और सर्व-सत्व की हिसा मत करो, उन्हे पीडा एव सताप-परिताप मत दो। यही धमं गुद्ध है, नित्य है, श्रुव है, शाश्वत है।" अत सम्यक्त्व का अर्थ है—अहिसा दया सत्य आदि पर श्रद्धा-निष्ठा रखना एव यथाशक्ति उसे आचारण मे उतारने का प्रयत्न करना।

पञ्चम अध्ययन लोकसार है। वस्तुत लोक मे सारभूत तत्त्व है, तो केवल धर्म ही है। धर्म का सार ज्ञान है, ज्ञान का सार सयम है और सयम का सार निर्वाण है। प्रस्तुत अध्ययन के छह उद्देशों में इसी बात का विस्तृत विवेचन किया गया है।

पष्ठम अध्ययन का नाम भुत है। इसके पाँच उद्देश है। भुत का अर्थ है--वस्तु पर लगे हुए मैल को दूर करके वस्तु को साफ करना। प्रस्तुत अध्ययन मे तप-सयम की साधना के द्वारा आत्मा पर लगे हुए कर्म मल को दूर करके आत्मा के गुद्ध रूप को प्रकट करने की प्रक्रिया वताई है।

सप्तम अध्ययन का नाम महापरिज्ञा है। इसके सात उद्देश है। आचार्य शीलाक का कहना है कि इसमें मोह के कारण उत्पन्न होने वाले परिपहों से बचने एव जन्त्र-मन्त्र से बचकर रहने का उपदेश दिया गया है। वर्तमान में यह अध्ययन उपलब्घ नहीं है।

अप्टम अध्ययन विमोक्ष आठ उद्देशों में विभक्त है। इसमें कल्प्य-अकल्प्य वस्तुओं का वर्णन किया गया है और समान आचार वाले साधु की आहार-पानी से सेवा करने और असमान आचार वाले की सेवा न करने का उपदेश दिया गया। और हर परिस्थिति में सयम-साधना में दृढ रहने का उपदेश दिया है।

[े] सुत्ता अमुणी, मुणिणो सया जागरति ।—आचाराग, १, ३, १, १

³ आचाराग, १, ४, १, १

आगम साहित्य एक अनुचिन्तन

नवम अध्ययन के चार उद्देश है। इसमे एक भी सूत्र नहीं है। गाथाओं मे भगवान् महावीर की साधना का सजीव वर्णन किया है।

द्वितीय-श्रुतस्कंघ

इसमे चार चूलिकाएँ और १६ अध्ययन हैं। प्रथम अध्ययन के ग्यारह, द्वितीय के तीन, तृतीय के तीन, चतुर्थ से लेकर सप्तम अध्ययन तक प्रत्येक के दो-दो और शेप नव अध्ययनों में एक-एक उद्देशक है।

प्रथम पिढेवणा अध्ययन है, इसमे यह बताया गया है कि साधु को किस तरह का आहार लेना चाहिए और आहार के कितने दोप है। साधु उक्त दोपों से रहित आहार ग्रहण करे। इस अध्ययन में कुछ अपवादों का भी उल्लेख है। जैसे—यदि दुर्भिक्ष आदि के अवसर पर ग्रहपित ने मुनि को आहार दिया और अपने द्वार पर अनेक भिक्षुओं को खड़े देख कर यह कहा कि तुम यह सब आहार साथ बैठकर खा लेना या सब को बॉट देना। ऐसे जैन साधु अन्य सम्प्रदाय के साधुओं को आहार नहीं देते और न उनके साथ बैठकर खाते है। परन्तु द्वितीय श्रुतस्कध के दसवे उद्देश में यह स्पष्ट आदेश दिया गया है कि ऐसे अपवाद मार्ग में साधु—यदि सब भिक्षु चाहे कि साथ बैठ कर खा ले तो, सब के साथ बैठकर खा ले और यदि वे अपना विभाग चाहते हो, तो उन सबको बरावर विभाग कर दे। इसमें अन्य अपवादों का भी उल्लेख है और अपवाद को भी उत्सर्ग की तरह मार्ग माना है, उन्मार्ग नही। थयोंकि अपवादों के लिए बागम में कही भी प्रायदिचत का विधान नहीं है।

दूसरे अध्ययन में शय्या के सम्बन्ध में, तीसरे में ईयां—गमन करने के सम्बन्ध में, चौथे में भाषा के सम्बन्ध में, पाँचने में वस्त्र, छट्ठे में पात्र, सातने में मकान, आठने में खडे रहने के स्थान, ननमें में स्वाध्याय भूमि, दसने में उच्चार-पासवण—मल-मूत्र त्यागने की भूमि आदि के सम्बन्ध में बताया गया है कि उसे इनमें सदीषता से वचना चाहिए। इनमें भी कई स्थलों पर अपवाद मार्ग का उपदेश दिया है। चतुर्थ अध्ययन में बताया है कि साधु ने विहार करते समय जगल में मृग को जाते हुए देखा हो और उसके निकल जाने पर शिकारी वहाँ आ पहुँचे और मृति से पूछे कि मृग किधर गया है, उस समय मृति मौन रहे। यदि शिकारी के विवश करने पर उसे वोलना ही पढ़े, तो वह जानते हुए भी यह कहे कि मैं नहीं जानता — "जाण वा णो जाणति वढ़ेज्जा।"

ग्यारहवे और बारहवे अध्ययन मे शब्द की मधुरता एव सौन्दर्य मे आसक्त नहीं होने का उपदेश दिया है। तेरहवे अध्ययन मे यह वताया है कि दूसरे व्यक्ति द्वारा की जाने वाली क्रिया मे मुनि को किस प्रकार अपनी प्रवृत्ति करनी चाहिए। चौदहवे अध्ययन मे वताया है कि मुनियों मे परस्पर होने वाली कियाओं मे उसे कैसा व्यवहार करना चाहिए। पन्द्रहवे अध्ययन मे मगवान् महावीर के

गुरुदेव थी रत्न मृति स्मृति-ग्रन्थ

जीवन और पाँच महावतो की पच्चीस भावनाओं का वर्णन है। सोलहवे अध्ययन मे हित-प्रद शिक्षाएँ दी गई है।

२ सूत्रकृतांग-सूत्र

प्रस्तुत आगम मे ज्ञान, विनय, किया आदि दार्श्वनिक विषयों का और अन्य घर्मों एवं दर्शनों एवं दार्शनिकों तथा धर्माचार्यों की मान्यता का विवेचन है। इसमें श्रमण भगवान् महावीर के समय में प्रचलित ३६३ मतो—सम्प्रदायों की मान्यता के आचार-विचार की जैन परपरा के आचार-विचार के साथ सुलना की गई है और साथ में यह स्पष्ट कर दिया है कि अहिसा, सत्य आदि महावृत थमें के मूल है, घर्म के प्राण है। अत साधक को अहिंमा आदि की साधना पर श्रद्धा-निष्ठा रखते हुए अपने माध्य को सिद्ध करने का प्रयत्न करना चाहिए। उसे आठ प्रकार के—जाति मद, कुल मद, धर्म मद, बल मद, तप मद, लाभ मद, अधिकार मद और ऐक्वयं मद का परित्याग करके निरहकार माव से साधना करनी चाहिए। मद-अहकार आत्मा को पतन के महागतं में गिराता है। अत साधक को अपने जीवन में अहमाव को नहीं, विनय-नम्नता को स्थान देना चाहिए। वस्तुतः विनय धर्म का भूपण है, माधना का सर्व-श्रेष्ठ अलकार है और समस्त सिद्धियों का दाता है।

प्रयम-श्रुतस्कंध

प्रस्तुत आगम भी दो श्रुतस्कवो मे विभक्त है। प्रथम-श्रुतस्कव मे १६ अध्ययन है। पहला समयाख्य अध्ययन है। इसमे स्व-मत और पर-मत का वर्णन है। इसमे पञ्च-महाभूतवादी (Materialiste), आत्माई तवादी (वैदान्ती) तज्जीव-तत्शरीरवादी (Other Materialists)—आत्मा और शरीर को एक मानने वाले, अक्रियावादी, आत्मपष्ठवादी, पञ्च-स्कन्धवादी, क्षणिकवादी (वौद्ध), जानवादी, विनयवादी, नियतिवादी (गौशालक), लोकवादी आदि परमत-मतान्तगे के सैद्धान्तिक एव आचार सम्बन्धी दोपो एव भूलो को वताकर स्व-मत अर्थात् अपने सिद्धान्त की पृष्टपणा की है।

दूसरा वैतालीय अध्ययन है। इसमे ह्तिप्रद और अहितप्रद मार्ग वताया गया है। माधक को हिसा आदि दोपो से युक्त मार्ग का और कपाय भाव का त्याग करके शुद्ध सयम की साधना करनी चाहिए।

तीसरे अध्ययन का नाम उपसर्ग-परिज्ञा है। इसमे यह उपदेश दिया गया है कि साधक को शीत आदि अनुकूल एव प्रतिकूल उपसर्गों को सहन करना चाहिए। माता-पिता एव स्नेही-परिजनों के राग-माव एव विलाप आदि से विकम्पित होकर साधना पथ का त्याग नहीं करना चाहिए। उपसर्ग से होने वाले आध्यात्मिक एव मानसिक विपाद और कुशास्त्रों एव कुतर्कवादियों के कुतर्कों से घायल होकर सयम-साधना से भ्रप्ट नहीं होना चाहिए। साधक को हर परिस्थित में धैर्य एव समभाव से समस्त परीपहों को सहन करना चाहिए और अपनी श्रद्धा-निष्ठा को मदा विश्रुद्ध रखना चाहिए।

⁹ उस युग मे प्रचलित ३६३ मत ये है—१८० कियावादी, ८४ अकियावादी, १७ अज्ञानवादी और ३२ विनयवादी । —सूत्रकृताग

आगम-साहित्य एक अनुचिन्तन

चतुर्थं अध्ययन स्त्री-परिज्ञा है। स्त्री--विषय-वासना के व्यामीह मे नही फँसना। जो साधक भोग-विलास की आसक्ति मे आकर अपने पथ से भ्रष्ट हो जाता है, वह सदा दुख पाता है।

पॉचवे अध्ययन का नाम नरक-विभक्ति है। इसमे नरक एव नारकीय जीवन का वर्णन है। नरक मे प्राप्त होने वाली वेदना एव दु लो को देख-समभक्तर साधक पर-धर्म एव सासारिक विषय-कषायों का त्याग करके स्व-धर्म स्वीकार करे।

छट्ठा वीर-स्तुति अध्ययन है। इसमे गणघर सुघर्मा स्वामी ने श्रमण भगवान् महावीर की स्तुति की है, उनका गुण-कीतंन किया है।

सातवाँ कुशील-परिभाषा अध्ययन है। इसमे शुद्ध आचार से विषरीत यज्ञ-याग, स्नान, पचािन आदि कुशील को धर्म मानने का निषेध किया है और बताया है कि इन मे धर्म मानने वाले ससार मे परिभ्रमण करते है। शुद्ध चरित्र इन से सर्वथा भिन्न है। साधक को शुद्ध-आचार का पालन करना चाहिए।

आठवाँ अध्ययन वीर्य अध्ययन है। इसमे बाल और पडित वीर्य-बल, शक्ति एव पराक्रम-पुरुषार्थं का वर्णन है।

नवने, दसने और ग्यारहने अध्ययन मे क्रमश. धर्म, समाधि और मोक्ष-मार्ग का वर्णन है। इनमे इन्द्रियों के विषय एवं कपाय भाव का त्याग करके आत्य-धर्म में रमण करने का उपदेश दिया है।

न बारहवाँ समवसरण अध्ययन है। इसमे कियावादी, अक्रियावादी, अज्ञानवादी (Agnostics) और विनयवादी पर-मत के दोपो को दिखाकर स्व-दर्शन के मिद्धान्त को समक्षाया है।

तेरहवें से पन्द्रहवे तक के तीन अध्ययनो मे क्रमश यथा-तथ्य—धर्म के यथार्थ स्वरूप और पादर्वस्थ साधुओं के स्वरूप, ग्रन्थ-परित्याग—परिग्रह के त्याग और आदान-समिति का वर्णन है। उक्त तीनो अध्ययनो मे शुद्ध चरित्र का वर्णन किया है।

. सोलहने अध्ययन का नाम गाथा है। इसमे माहण—जाह्यण, श्रमण, निर्ग्रन्य और भिक्षु इन चारो का विस्तार से वर्णन किया है।

द्वितीय-श्रुतस्कंध

दोनो श्रुतस्कघो के कर्ता एक नही है। प्रथम श्रुतस्कघ गणघर कृत है, दितीय से प्राचीन है और मौलिक है। दितीय श्रुतस्कघ स्थविर-कृत है और प्रथम के साथ बाद मे जोडा गया है। इसमे सात अध्ययन है। प्रथम अध्ययन पौडरीक है। इसमें बताया है कि ऋियावादी, अक्रियावादी, विनयनादी और अज्ञानवादी मुक्ति को प्राप्त करने का सकल्प करते हैं, परन्तु वे ससार से विरक्त होकर सयम का

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

पालन नहीं करते कामभोगों में लिप्त रहते हैं। अत वे विषय-भोग के पक से छुटकारा नहीं पा सकते। जो साधक आरम्भ-परिग्रह से मुक्त है, विषय-कथाय का परित्याग कर चुका है और काम-भोगों को ससार का कारण समभता है, वहीं सयम का गुद्ध पालन करके मुक्ति को प्राप्त कर सकता है।

दूसरा अध्ययन किया स्थान है। इसमें वताया है कि जहाँ इच्छा है, वही कपाय है और कपाय ही ससार है। अत जहाँ इच्छा का अभाव है, वहाँ कपाय का भी अभाव है और कपायाभाव ही मोक्ष है। इसलिए प्रस्तुत अध्ययन में यह वताया है कि साधक को सासारिक किया का त्याग करके ईर्यावही किया को स्वीकार करने का प्रयत्न करना चाहिए। इसका स्पष्ट अभिप्राय यह है कि साधक को बीतराग भाव को प्राप्त करना चाहिए।

तीसरा बाहार-परिज्ञा अध्ययन है। इसमे बुद्ध एषणीय बाहार ग्रहण करने का वर्णन किया है। चीया प्रत्याख्यान-परिज्ञा अध्ययन है। इसमे वताया है कि जब तक व्यक्ति किसी किया का त्याग नहीं करता, तब तक उसे सब क्रियाएँ लगती रहती है। अत उसे क्रिया से होंने वाले कर्म-बन्ध एवं ससार-परिश्रमण का ज्ञान करके सासारिक क्रियाओं का त्याग करना चाहिए।

पाँचवाँ आचार-अनाचार श्रुत अध्ययन है। इसमे श्रुद्ध आचार और उसमे लगने वाले अनाचारो-दोपो का वर्णन है। साधक को अनाचारो से रहित श्रुद्ध-निर्दोप आचार का पालन करना चाहिए।

छट्ठा आर्देकीय अध्ययन है। इसमे अन्य दार्शनिको एव अन्य वर्म के आचार्यो तथा साधुओ के साथ आद्रैक कुमार की जो विचार-चर्चा हुई, उसका उल्लेख है।

सातवें नालन्दीय अध्ययन मे श्रावक —गृहस्य के आचार का वर्णन है। इसमे गृहस्य जीवन का आदर्श बताया गया है।

३. स्थानांग-सूत्र

प्रस्तुत आगम मे पट् द्रव्यो—१ वम, २ अवर्म, ३ आकाश, ४. काल, ५ जीव, और ६ पुद्गल का वर्णन है। इनमे जीव को छोडकर थेप पाँचो द्रव्य अजीव हैं। एक से लेकर चार तक के द्रव्य अरूपी हैं। काल को छोडकर थेप पाँचो द्रव्य अस्तिकाय—समूह रूप से है। काल द्रव्य समूह रूप से नहीं है। धर्मीस्तिकाय एक द्रव्य है, लोक परिमाण है, वर्ण, गघ, रस, स्पशं से रहित है, अरूपी है और जीव एव पुदगल की गित मे सहायक द्रव्य है। अधर्मीस्तिकाय का भी यही स्वरूप है, इसमे केवल अन्तर इतना ही है कि यह जीव और पुद्गल की स्थिति मे सहायक है। आकाशास्तिकाय भी एक द्रव्य है, लोक-अलोक व्यापी है, वर्ण, गघ, रस और स्पर्श से रहित है, अरूपी है, जीव और पुदगल आदि पदार्थों को स्थान देता है, अवकाश देना आकाश का गुण है। काल द्रव्य अनन्त है, लोक व्यापी है, वर्ण, गघ, रस और स्पर्श से रहित है, गर्पा को पुरातन वनाता है, पुरानो को समाप्त

आगम-साहित्य एक अनुचिन्तन

करता है। ये चारो अजीव द्रव्य है। जीव चेतना से युक्त है, ज्ञानमय है। जीव द्रव्य अनन्त है, लोक व्यापी है, वर्ण, गन्न, रस, स्पर्श से रहित है, अरूपी है। पुगलास्तिकाय अनन्तानन्त पुद्गल परमार्ग्ण है, लोक व्यापी है, वर्ण, गन्न, रस और स्पर्श से युक्त है, सडन-गलन और विध्वश को प्राप्त होते है। यह भी अजीव है, इसे अन्य दर्शनो की भाषा मे जह, प्रकृति और माया कहा गया है।

इसमे दस अध्ययन है। इन्हें स्थान कहते हैं और इन दस स्थानों में जीव-अजीव आदि के भेद और उनके गुण-पर्यायों के भेदों की सख्याओं में गणना की है। यह सख्या एक से लेकर दस तक है। प्रथम स्थान में एक-एक सख्या बाले पदार्थ गिनाए है, दूसरे में दो-दो मख्या बाले और इस तरह दशम स्थान में दस-दस की सख्या बाले पदार्थों की गणना की है। बौद्धों के अगुत्तरिनकाय में भी एक से लेकर दस-दस तक सख्याओं के पदार्थों की गणना की है। दोनों की वर्णन शैली एक-सी है।

४ समवायाँग-सूत्र

प्रस्तुत आगम स्थानाग की बौली मे रचा गया है। स्थानाग मे एक से लेकर दस तक सख्या के पदार्थों का वर्णन है और इसमे एक से लेकर कोडा-कोडी सख्या तक जीव-अजीव के मेद और उनके गुण-पर्यायों का वर्णन है। और उस सख्या के समुदाय को समवाय सज्ञा दी है।

५ व्याख्या-प्रज्ञप्ति-भगवती-सूत्र

प्रस्तुत आगम का नाम व्याख्या-प्रज्ञित है। व्याख्या का अर्थ है—विभिन्न प्रकार से किया गया कथन और प्रज्ञित का अभिप्राय है—प्ररूपणा। यह आगम सब आगमों में विभाल है। इसमें भिन्न-भिन्न समयों में विभिन्न व्यक्तियों द्वारा पूछे गए प्रश्नों का भगवान महावीर ने जो उत्तर दिया, उसका सकलन है। इसमें ३६,००० प्रश्नों के उत्तर है। इसमें प्रमुख प्रश्नकर्ता गौतम गणघर है। ऐसे गागेय अणगार, खधक सन्यासी, जयन्ती श्राविका आदि अनेक व्यक्तियों ने भगवान से प्रश्न पूछे और उन्होंने उनका समाधान किया। परन्तु इस आगम का अधिकाश भाग गौतम के प्रश्नों ने घेर रखा है। इसमें साधु-साध्वयों और श्रावक-श्राविकाओं के आचार, लोक-अलोक और पदार्थों के सम्बन्ध में सूक्ष्म विचार वर्चा भी है। उस युग में उठने वाले लोक-परलोक के अस्तित्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, उसके परिणाम एव जीव आदि के अस्तित्व नास्तित्व पर गहराई से विचार किया गया है।

इसमे आजीविक आदि अन्यतीर्थियो और पार्श्वपत्य—अगवान् पार्श्वनाथ के श्रमणो का उल्लेख किया है। इसमे भगवान् महावीर के वैद्यालीय, निग्नन्थ आदि नामो का, इन्द्रभूति आदि ११ गणघरो, रोह, खदक, कात्याय, तिसय, नारदपुत्र, सामहस्ति, आनन्द, सुनक्षत्र, मागन्दिय पुत्र आदि श्रमणो और पोखिल, श्रम्मघोष, सुमगल आदि श्रमणोपासको के नामो का उल्लेख भी मिलता है। इसमे मगवान् महावीर से अलग होकर अपनी सम्प्रदायो की स्थापना करने वाले जमाली और गौशालक का भी विस्तार से उल्लेख मिलता है। इसमे गौशालक के द्वारा छोडी गई तेजोलेश्या से भगवान् के दो शिष्यो

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

को मारने और भगवान् पर प्रहार करने का वर्णन है। इसमे कौशाम्बी के शतानीक राजा की वहिन जयन्ती के द्वारा किए गए प्रश्नो और भगवान् के द्वारा दिए गए उत्तर तथा भगवान् के उपदेश से प्रभावित होकर साध्वी बनने की घटना का उल्लेख भी है। इसके अतिरिक्त इसमे भगवान् महावीर के समय के काशी-कौशल, मगध, वैशाली आदि देशों के और नव मल्लवी और नव लिच्छिवी राजाओं के नाम तथा विज्जि-विदेह पुत्र ने विजय प्राप्त की उसका उल्लेख भी है। भगवती के नवम शतक मे एक पूँजीपित ब्राह्मण का वर्णन है। उसके यहाँ रहने वाली दासियों के पल्हवीया, आरबी, बहाँली, मुरदी, पारसी आदि नामों से यह ज्ञात होता है कि ये विदेशी दासियों थी। उस समय भारत का विदेशों से भी सम्बन्ध था। भगवती के अध्ययन से भगवान् महावीर के जीवन काल पर विशेष प्रकाश पडता है।

प्रस्तुत आगम में दाशेनिक, तात्त्रिक, आध्यात्मिक, सामाजिक एव गणित सम्बन्धी विभिन्त विषयो पर प्रश्नोत्तर है। इसमें कुछ जीवन घटनाओं और कथाओं का भी उल्लेख है। अस्तु, यह विविध विषयों का एक कोप है।

६. ज्ञाताधर्मकथांग-सूत्र

प्रस्तुत आगम मे दृष्टान्त एव उदाहरण देकर साधना के स्वरूप को समकाया गया है। ज्ञाता का अर्थ है—उदाहरण रूप और धर्म-कथा का अर्थ है—धर्मप्रधान कथानक। अस्तु ज्ञाता-धर्मकथा का अभिप्राय यह है कि साधक के सन्मुख धर्म-प्रधान दृष्टान्त एव उदाहरण प्रस्तुत करके उसे साधना-प्रधाप बढ़ने की प्रेरणा देना।

इसमें उदाहरणों एवं रूपकों के द्वारा साधुओं के विनय, ज्ञान, वैराग्य का, साधना के पथ से विचलित एवं तप एवं परीपहों से घवराकर ससार की ओर भुकने वाले मन्द बुद्धि साधकों को पुन धर्म में स्थिर करने का और ज्ञान, दर्शन एवं चरित्र से भ्रष्ट होने वाले साधक की ससार में किस प्रकार दुर्गति होती है, उसे कैसा दुं ख उठाना पडता है, इसका विस्तार से वर्णन किया है।

इसमे उन महापुरुपो के जीवन पर भी प्रकाश डाला है—जिन्होंने राग-द्वेप, कपाय एवं परीपहों की विशाल सेना पर विजय प्राप्त करली है, सयम-साधना को ही सर्व-श्रेष्ठ धन समभक्तर श्रद्धा-निष्ठा से ज्ञान, दर्शन, और चारित्र की आराधना-साधना के माध्यम से साध्य को सिद्ध कर लिया है और अनुपम भोग-विलास का त्याग करके अनन्त और अव्याबाध सुख को प्राप्त कर चुके है।

इसके अतिरिक्त इसमे उक्त दृष्टान्त, रूपक एव कथाओं मे आने वाले नगरो, गाँवो, उद्यानो, जगलो, सर-सरिताओं, राजाओं, सेठों, दास-दासियों, माता-पिता, समवसरण, धर्माचार्य, लोक-परलोक के ऐक्वर्य, भोग-विलास, भोग-साघनों के त्याग, स्वर्ग, नरक और मोक्ष के संम्वन्ध में विस्तार से उल्लेख मिलता है।

आगम-साहित्य एक अनुचिन्तन

प्रथम-श्रुतस्कथ

प्रस्तुत आगम दो श्रुत-स्कघो मे विभक्त है। प्रथम-श्रुतस्कघ मे १६ अध्ययन है---१ उत्किप्त अध्ययन-इसमे श्रोणिक राजा के पुत्र मेघकुमार की कथा है, २ सघाटक अध्ययन-इसमे धन्य सेठ और विजय चोर का दृष्टान्त दिया है, ३ अडक अध्ययन-इसमे मोर के अडो के उदाहरण के माध्यम से धर्मोपदेश दिया है, ४ कूर्म अ०-इसमें कच्छवे का दृष्टान्त है, ५ शैलक अ०-शैलक राजींप की कथा है, ६ तुम्ब अ० - इसमे तुम्वे का रूपक देकर जीव की उर्व्वगति का निरूपण किया है, ७ रोहिणी अ०-इसमे एक सेठ की पुत्रवघू रोहिणी का उदाहरण है, द मल्ली अ०-इसमे स्त्री-लिंग में तीर्थकर होने वाले १६ वे तीर्थकर मल्लीनाथ को कथा है, ६ माकन्दी अ० - इसमे माकन्दी नामक विणक के जिनपाल और जिनरक्षित दो पुत्रो की कथा है, १० चन्द्रमा अ०-इसमे चन्द्रमा का उदाहरण है, ११ दाबद्दव अ०-समुद्र तट पर अकुरित एव पल्लवित होनं वाले इस नाम के वृक्ष का दृष्टान्त है, १२ उदक-शहर के बाहर पोखर में सडने वाले पानी को किस तरह शुद्ध किया जा नकता है, इसका उदाहरण है, १३ मडुक अ०--नन्दन-मणिकार की कथा है, १४ तेतली अ०-तेतलिसुत नामक मत्री की कथा है, १५ नन्दी फल अ० - उक्त वृक्ष एव उसके फलो का वर्णन है, १६ अवरकका अ० - धातकी खड में स्थित भरत क्षेत्र की राजधानी, उसके राजा और उसके द्वारा द्रीपदी के हरण का वर्णन और द्रीपदी एव पाडवो की कथा है, १७ आकीर्ण अ० --- समुद्र मे रहने वाले इस नाम के अञ्बो --- घोडो का वर्णन है, १८ सुसमा--उक्त नाम की श्रेष्ठि-कन्या का उदाहरण है, और १६ पुडरीक अ० -- पुडरीक की कथा है। इस प्रकार उनत १६ अध्ययनो मे कथाएँ, उपकथाएँ, दृष्टान्त, उपदृष्टान्त एव उदाहरण है। इसमे अनेक कथाएँ घटित है और जुछ उदाहरण सांधक को समभाने के लिए बनाए गए है।

द्वितीय श्रुतस्कध

प्रस्तुत श्रुतस्कथ परिकाष्ट के रूप मे है। इसमे एक अध्ययन है और वह दस भागों में विभक्त है, जिन्हें वर्ग सज्ञा दी गई है। और विश्वमन्न कथाओं के द्वारा साधना के महत्व को समक्ताया गया है। सामावायाग सूत्र में दिए गए परिचय के अनुसार इसमे एक-एक धर्मकथा में पाँच-सौ-पाच-सौ आख्या-ियकाएँ है। एक-एक आख्यायिका में इतनी ही उपारयायिकाएँ हैं और प्रत्येक उपाल्यायिका में पाँच-सौ आख्यायिका-उपाल्यायिका है। इस तरह समस्त कथाओं, आख्यायिकाओं एव उपाल्यायिकाओं को मिलाकर इनकी साढ़ तीन करोड सख्या होती हे। परन्तु, वर्तमान में इसमें इतनी कथाएँ उपलब्ध नहीं है।

७. उपाशक-दशाँग सूत्र

प्रस्तुत आगम मे श्रमण भगवान् महावीर के दस उपासको का वर्णन है। जो साधक हिसा भूठ आदि दोपो का पूर्णतया त्याग करके और सासारिक भोगो एव कार्यों से निवृत्त होकर सयम-पथ

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

को स्वीकार करता हे, उमे श्रमण, निग्नेन्थ, मुनि, माधु या भिक्षु कहा है। परन्तु जो साधक सासारिक विषयो का पूर्णत त्याग नही कर सकता, आजिक त्याग करता है, वह श्रमणोपासक श्रावक या उपासक कहा गया है।

आगमों मे श्रावक के लिए उपायक एवं श्रमणोपासक दोनों शब्दों का प्रयोग मिलता है। प्रस्तुत आगम में भी श्रमणोपासक शब्द का उल्लेख हैं। फिर प्रस्तुत आगम का नाम श्रमणोपासक दशा न रखकर उपासक दशा क्यों रखा, यह एक प्रस्त हैं इसके सम्बन्ध में कोई स्पाट समाधान नहीं मिलता है। परन्तु आगम-साहित्य का अध्ययन करने पर इतना ही कहा जा मकता है कि प्रारम्भ में श्रावक के लिए उपासक शब्द का सम्बोधन रहा हो, और इसी कारण आगम का नाम भी उपासक दशा रखा गया। बौद्ध साहित्य में श्रावक के लिए उपासक शब्द मिलता है और सभव है, अन्य परपराओं में भी उपासक शब्द प्रयुक्त होता रहा होगा। अस्तु उनसे भिन्नता बताने के लिए 'उपासक' शब्द के साथ 'श्रमण' शब्द जोडा गया हो, जिससे श्रमण भगवान् महावीर के उपासक है, ऐसा स्पष्ट परिजान हो सके।

इसमे भगवान् महावीर के दस उपासको का दम अध्ययनो मे वर्णन है—१ आनन्द, २ कामदेव, ३ चुलणीपिता, ४ सुरादेव, ५ कुण्डकोलिक, ६ जकडाल पुत्र, ७ महाजतक, द नदनी पिता, ६ जालिन पिता और १० तेतली-पिता—शालिक-पुत्र।

इसमे उनत उपासको के नगर, उद्यान, चैत्य, वनखण्ड, राजा और माता-पिता का वणन है। उनके वैभव, भोग-विलास के साधन, दाम-दासी, खेत-मकान व्यापार, वेश-भूपा और रहन-सहन का भा वर्णन है। उनके शहर में अगवान के पक्षारने, समवसरण में जाने, धर्म कथा सुनने और अपने जीवन को नया मोड देने का, श्रावक न्नत स्वीकार करने का वर्णन है। श्रावक वनने के बाद उनके जीवन में क्या परिवर्तन आया, अपनी इच्छाओं को कितना सिमित-परिमित किया और रहन-सहन एव व्यापार कैसा रहा, इमका भी उल्लेख है। इसके पञ्चात् उनके द्वारा की गई साधना, श्रुत अभ्यास, तपञ्चर्यां, प्रतिमा, उपमर्ग, सलेखना, मक्त-प्रत्याख्यान या पादपोपगम अन्ञान व्रत का उल्लेख है और समाधि मरण के बाद वे किस देवलोंक में गए और देव ऐञ्चर्य का भोग करके वे मनुष्य भव में जन्म लेकर किम प्रकार मुक्ति को प्राप्त करेंगे, इसका विस्तृत वर्णन है।

८ श्रन्तकृत्दशॉग-सूत्र

प्रस्तुत आगम मे उन ६० महान्-आत्माओं के जीवन का वर्णन है, जिन्होंने अपने जीवन के अन्तिम समय में केवल ज्ञान को प्राप्त करके कर्मों का अन्त किया है, समस्त कर्म-वन्धन से मुक्त-उन्मुक्त हुए हैं। इसमें उन महान् आत्माओं के नगर, उद्यान, चैत्य, धन-वैमव, माता-पिता एव परिजनों का वर्णन हैं। इममें यह भी वताया है कि वे किस प्रकार भगवान् के समवजरण में पहुँचे, और भगवान् का प्रवचन सुनकर उन्हें कैसे वैगाय हुआ और दीक्षा ग्रहण करने के वाद उन्होंने किसके सान्निध्य में श्रुत

बागम-साहित्य एक अनुचिन्तन

अभ्यास किया, क्या साधना की, कितना घोर तप किया और किस प्रकार कर्म-बन्धनो को तोडकर मुक्ति को प्राप्त किया।

प्रस्तुत आगम मे आठ वर्ग है। वर्ग का अर्थ है अघ्ययनो का समूह। इन आठ वर्गों मे वर्तमान कालचक मे होने वाले २४ तीर्थकरो मे से २२ वे नेमिनाथ और २४ वे भगवान महावीर के शासन मे होने वाले ६० श्रमण-श्रमणियो का वर्णन है। प्रथम वर्ग मे गौतम कुमार आदि १० श्रमणो का वर्णन है। द्वितीय वर्ग मे अक्षोभ कुमार आदि आठ श्रमणो का, तृतीय मे अणीयस कुमार, गज सुकमाल आदि के १३ अध्ययन है। चतुर्थ वर्ग मे जाली आदि के दस अध्ययन है, पञ्चम वर्ग मे, पद्मावती आदि दस महाराणियो के दस अध्ययन है। उक्त पाँचो वर्ग मे भगवान नेमिनाथ के शासन मे होने वाले श्रमण-श्रमणियो का उल्लेख है। पष्टम वर्ग मे मकाई गाथापित, अर्जुन मालाकार, अतिमुक्त कुमार आदि के १६ अध्ययन है, सप्तम वर्ग मे श्रोणक राजा की नन्दा आदि तेरह महाराणियो के तेरह अध्ययन है और अप्टम वर्ग मे श्रोणक की काली आदि दस महाराणियो के दस अध्ययन है।

६ अनुत्तरोपपातिक-दशॉग⁹-सूत्र

प्रस्तुत आगम मे उन दिव्य साधको की ज्योतिर्मय साधना का वर्णन है, जिसके द्वारा उन्होंने अनुत्तर विमान के सुखो को प्राप्त किया है और वहाँ के सुखो का उपभोग करके मनुष्य भव मे जन्म लेकर साधना के द्वारा मुक्ति को प्राप्त करेंगे। अनुत्तर का अर्थ है—जिससे कोई प्रधान, श्रेष्ठ, या उत्तम नहीं है और उपपात का अर्थ है—जन्म ग्रहण करना। इसका अभिप्राय यह हुआ कि देवलोक के सर्वश्रेष्ठ या सर्वोत्तम विमानों मे जन्म लेने वाले साधक। ये अनुत्तर विमान पाँच है—१ दिजय, २ वैजयन्त, ३ जयन्त, ४ अपराजित और ५ सर्वार्थ सिद्ध। इन विमानों को प्राप्त करने वाले सभी देव सम्यग् दृष्टि होते हैं और मनुष्य भव को प्राप्त करके सर्व कर्म-बन्धन से मुक्त-उन्मुक्त हो जाते है।

'दशा' का अर्थ दस अध्ययन करने की परम्परा रही है। कुछ आगमों में इसका अर्थ घटित भी होता है। जैसे उपासक-दशा, इसने दस अध्ययन हो है। परन्तु कुछ आगम ऐसे है कि उनमें दस से अधिक अध्ययन होने पर भी उन के साथ 'दशा' शब्द खुडा हुआ है। जैसे प्रस्तुत आगम और अन्त-कृत्दशा इनमें दस से अधिक अध्ययन हैं। प्रस्तुत आगम के तृतीय वर्ग के १० अध्ययन है और अन्तकृत्दशा में प्रथम एवं अन्तिम अध्यय वर्ग के दस-दस अध्ययन है। इसी के आधार पर टीकाकारों ने इनके साथ संम्बन्ध 'दशा' शब्द को सार्थंक माना है। परन्तु 'दशा' शब्द का दूसरा अर्थ स्थित, प्रसग या अवस्था भी होता है अर्थात् प्रस्तुत आगम से अनुक्तर विमान न्वगं को प्राप्त करने वाले व्यक्तियों की स्थिति या प्रसग का वर्णन है और यह अर्थ उचित भी प्रतीत होता है। दगोंक यह अर्थ मान लें तो फिर प्रथम या अन्तिम वर्ग के अध्ययनों की सख्या को घसीट कर अर्थ को बैठाने का प्रयत्न नहीं करना पड़ेगा और यह अर्थ सब जगह घटित भी हो जाएगा।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

इसमे दस अध्ययन है। यह तीन वर्गों में विभक्त हैं। तीन वर्गों में ३३ दिव्य पुरुषों के जीवन का वर्णन है। प्रथम और दितीय वर्ग में कमश श्रेणिक राजा के पुत्र जालिकुमार आदि के १० अध्ययन और दीर्घसेन आदि के १३ अध्ययन है। तृतीय वर्ग में १ घन्य—घन्ना अणगार, २ सुनक्षत्र, ३ ऋषिदास, ४ पेलक, ५ राम-पुत्र, ६ चन्द्रकुमार, ७० पोष्ठी-पुत्र, ५ पेढालकुमार, ६ पोटिलकुमार और १० बहलकुमार के दस अध्ययन है। ये सभी साधक अपने साधना काल को पूरा करके अनुत्तर विमान में गए है और वहाँ से च्युत होकर मनुष्य भव को प्राप्त करेंगे और पुन साधना करके सिद्ध-बुद्ध एव मुक्त बनेंगे।

इसमे तीर्थकर भगवान के समवसरण, उनके अतिशय और परीपहो पर विजय प्राप्त करके यशस्वी, तेजस्वी बने हुए, तपोनिष्ठ एव ज्ञान, दर्शन और चारित्र तथा अन्य अनेक गुणो से सुशोभित शिष्यो और विशिष्ट ज्ञानी श्रमणो का वर्णन है। तीर्थकर भगवान का शासन जीवो के लिए कैसा हितप्रद और सुखद है, देवो का वैभव कैसा है, देव किस प्रकार से तीर्थकरों के पास आते हैं, किस प्रकार से सेवा-भक्ति करते हैं, तीर्थकर देव और मनुष्यों को किस प्रकार धर्मोपदेश देते हैं, उनके प्रवचन को सुनकर मनुष्य किस प्रकार विषय-कपाय एव भोगोपभोगो का त्याग कर तप, सयम एव साधना-पथ को स्वीकार करते हैं, ज्ञान, दर्शन, चारित्र की किस प्रकार से साधना-आराधना करके तथा ध्यान, चिन्तन-मनन एव बनशन व्रत की साधना के द्वारा किस प्रकार से समाधि मरण को प्राप्त करके अनुत्तर विमान में जन्म ग्रहण करते हैं, इसका और इसके अतिरिक्त अन्य विपयों का विस्तार से वर्णन है।

प्रस्तुत आगम आकार की दृष्टि से बहुत छोटा है। इसके प्रत्येक वर्ग मे पहले अध्ययन का विस्तार से वर्णन है, पहली कथा पूरे रूप मे दी गई है। शेप अध्ययनो की कथाओं मे इतना ही सकेत किया गया है कि इसे प्रथम कथावत् समभे।

१० प्रश्न व्याकरण-सूत्र

इस आगम का नाम प्रवन-व्याकरण है। प्रश्न का अर्थ है—विद्या विशेष और व्याकरण का अभिप्राय है उसका प्रतिपादन, विवेचन या व्याख्या। समवायाग सूत्र मे दिए गए परिचय के अनुसार इसमे आदर्श, अगुष्ठ, बाहु, असि, मणि, वस्त्र और आदित्य विषयक प्रश्नो का, विविध महाप्रश्न विद्या, मन प्रश्न विद्या, जिस विद्या से प्रभावित होकर देव मनो-कामना पूर्ण करते है, वह विद्या, विस्मयकारी प्रश्नो का स्व-समय और पर-समय का निरूपण करने मे प्रवीण प्रत्येक बुद्ध श्रमणो द्वारा अनेकान्त भाषा मे दिए गए उत्तरो की या भगवान् महावीर के द्वारा जगत के जीवो के हित के लिए किए समाधान की प्रश्पणा की गई है। यह विषय पूर्व काल मे था। वर्तमान मे प्रस्तुत आगम मे दस द्वार है—

[े] प्रक्त-व्याकरण के वर्तमान मे १० अध्ययन मिलते है। टीकाकार किसी अन्य वाचना के अनुसार ४५ अध्ययन वताते हैं। परन्तु वर्तमान मे उपलब्ध आगम मे ४५ अध्ययन और उसमे दिए गए विषयों का नामोनिज्ञान नही मिलता और टीकाकार भी इस विषय मे मौन है। टीकाकार ने केवल इतना ही उल्लेख किया है कि पूर्व काल मे इस ज्ञास्त्र मे ये सब विद्याए थी, परन्तु वर्तमान काल मे तो उसमे पांच आझव और पांच सवर का ही वर्णन है। — प्रक्न व्याकरण टीका

आगम-साहित्य एक अनुचिन्तन

पहले पाँच द्वारों में हिसा, भूठ, स्तेय, अब्रह्म और परिग्रह इन पाँच आस्त्रवों का और अन्तिम पाँच द्वारों में अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह इन पाँच सवरों का वर्णन है। इसमें लगभग ५४ प्रकार की अनार्य जाति के नामों एवं नव ग्रहों और २६ नक्षत्रों का उल्लेख भी मिलता है, जबिक प्राचीन आगमों में ६१ ग्रहों की मान्यता का उल्लेख मिलता है। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि प्रस्तुत आगम उत्तरकालीन रचना है। इसी कारण इसमें उत्तर-काल में आचार्यों द्वारा मान्य ६ ग्रहों का वर्णन उपलब्ध होता है।

११. विपाक-सूत्र

प्रस्तुत आगम मे आत्मा द्वारा किए गए शुभाशभ कमों के विपाक का वर्णन है। इसे कमें विपाक दशाग भी कहते है। भगवान महावीर के प्रमुख शिष्य, प्रथम गणधर गौतम स्वामी भिक्षा के लिए शहर में जाते है और वहाँ किसी व्यक्ति को पीडिल एवं दू खित देखते है, तो उनका हृदय दया एव करुणा से भर जाता है। उसकी स्थिति को देखकर वे यह तो समफ लेते है कि यह व्यक्ति अधुभकर्म का फल भोग रहा है। परन्तु, यह नही समक्त पाते कि इसने कैसा कर कमें किया था, जिसका प्रतिफल यह भोग रहा है। इसके सम्बन्ध मे वे भिक्षा से लौटकर भगवान से प्रश्न करते है और इसके उत्तर मे भगवान् उन्हें उसके पूर्वभव की कथा सुनाते है और उनके द्वारा सेवित हिंसा, फठ, चीरी, जारी-व्यभिचार, परियह सचय के लिए लूट-खसोट, तीव्र कपाय, प्रमाद, पाप-प्रवृत्ति, अश्म अध्यवसाय एव आतं-रौद्र ध्यान आदि दोषो का वर्णन करते है और साथ मे यह भी बताते है कि यह नरक, तिर्यञ्च एव मनुष्य योनि मे भयकर वेदना सह आया है, यहाँ दारुण द ख उठा रहा है और अभी इतने लम्बे समय तक यह ससार मे विभिन्न गतियों में परिभ्रमण करेगा। परन्तु इतना सुनाने के बाद भी भगवान् उसकी विशुद्ध आत्मा को नहीं भूलते। वे गौतम को स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि इतना लम्बा मसार परिश्रमण करने के बाद ये आरमाएँ-जिन्हे आज लोग टप्ट. पापी एव दूराचारी कहकर धिक्कारते है. मिक्त को प्राप्त करेगी। इम वर्णन का इतना ही अभिप्राय है कि व्यक्ति अपने कुर एव दूप्कर्म का फल अवस्य पाता है, परन्तु उसके दुप्ट कर्म से उसकी आत्मा दुष्ट नहीं बनती। अस्तू तुम दुप्टता से दूर रहो, दुप्ट व्यक्ति से नहीं। क्योंकि दुष्टता का परित्याग करने के बाद एक दिन वह भी सिद्ध-बुद्ध बन जाएगा।

इसके पश्चात् प्रस्तुत आगम मे भगवान् सुक्ष प्रात करने वाले व्यक्तियो के जीवन की तसबीर भी गौतम के सामने रखते है। सुवाहुकुमार आदि के पूर्व भव का वर्णन करते हुए भगवान् यह बताते है कि समम-निष्ठ, तपस्वी, शीलवन्त और गुणवान साधु को मन, वचन और काय की प्रसम्भता से एव भावना से दान देने वाला व्यक्ति किस प्रकार नरक के बन्धन को तोड लेता है, ससार-सागर से पार हो जाता है, सम्यकत्व के ज्योतिर्मय आलोक से अपने जीवन को आलोकित करता है और सब के हित प्रद सुखप्रद बनता है, सवको प्रिय लगता है और सूख-पूर्वक साधना करके ७-६ भव मे मुक्ति को प्राप्त कर लेता है। इसका स्पष्ट अभिप्राय यह है कि शुभ कार्य करने वाला सुख को प्राप्त करता है और सुख-पूर्वक अपने साध्य को सिद्ध कर लेता है।

(

^{ी.} प्रश्न-स्याकरण, १. ४.

^{े.} प्रश्न-स्याकरण, ४, १८.

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

इसमे दो श्रृत-स्कव हैं—१ दु ख-बिपाक और २ सुख-विपाक। पहले मे दस अध्ययन हैं— १ मृगापुत्र, २ उज्जित, ३ अभग्न सेन, ४ शकट, १ वृहस्पत्तिदत, ६ निन्दिपेण, ७ उम्बर दत्त, ६ सोरियदत्त, ६ देवदत्ता, और १० अजूदेवी। द्वितीय मे भी सुवाहुकुमार, भद्रनंदी आदि के दम अध्ययन हैं। इसमे सुवाहुकुमार के जीवन का पूरा वर्णन है। शेप नव अध्ययनों मे केवल नाम निर्देश किया है।

उपाँग-साहित्य

- १. औपपातिक सूत्र—इस आगम मे चम्पा नगरी, पूर्णभद्र उद्यान, वन-खण्ड, अशोक वृक्ष, पृथ्वी-शिला का और चम्पा के अधिपति कौणिक राजा, महाराणी धारणी, और उसके राज परिवार तथा भगवान् महावीर का वर्णन है। कोणिक किस प्रकार भगवान् को बन्दन करता था, उनकी सेवा करता था, इसका भी वर्णन है। चम्पा के नागरिको का, कोणिक की सेना का, भगवान् की उपासना करने के लिए आने वाले नगर वासियो का, भगवान् द्वारा अर्थ मागधी भाषा मे दिए जाने वाले प्रवचन का और समवगरणका विस्तृत उल्लेख है। इसमे विभिन्न सम्प्रदायो के तापस, श्रमणो एव भिक्षुयो, परिव्राजको, प्राजीवको, निन्हवो और तत्तत् साधना के द्वारा प्राप्त होने वाली देवगति मे उपपात आदि का उल्लेख है। इसके अतिरिक्त कर्म-वन्च के कारण, केवली समुद्धात और सिद्ध स्वरूप का भी वर्णन है।
- २ राजप्रक्तीय-सूत्र नन्दी सूत्र मे इसे रायपसेणिय कहा है । आचार्य मलयगिरि ने रायपसेणीय नाम स्वीकार किया है। डॉ॰ विन्टजर का कथन है कि इसमे पहले राजा प्रसेनजित की कथा थी। परन्तु उत्तर काल मे प्रसेनजित के स्थान मे पएस लगाकर प्रदेशी के साथ इसका सम्बन्ध जोडने का प्रयत्न किया गया। वर्तमान मे इसमे प्रदेशी राजा के जीवन एवं केशी-श्रमण के साथ हुए सवाद का विस्तृत विवेचन मिलता है।

इसमे मगवान् पार्वनाय की परपरा के केशी-श्रमण के साथ एक नास्तिक राजा प्रदेशी के सवाद का एव उसके जीवन परिवर्तन का उल्लेख है। राजा के जीवन परिवर्तन के कारण अर्थात् नास्तिक से आस्तिक वनकर श्रावक वर्म का परिपालन करने हुए समाधि-पूर्वक मरण से वह सूर्याम नाम देव बना और देव बनने के बाद वह भगवान् के समवशरण मे उनका दर्शन करने आया तथा उसने भगवान् के मामने अपना नाटक प्रस्तुत किया। इसके आरम्भ मे सूर्याभदेव का वर्णन है। इसके बाद केशी-श्रमण द्वारा राजा प्रदेशों के तकों के दिए गए उत्तर एव प्रतिवोध का वर्णन है। डॉ॰ विन्टजर का कथन है कि इस सवाद के कारण प्रस्तुत आगम एक सरस एव रसप्रद ग्रन्थ वन गया है।

३. जीवाभिगम—प्रस्तुत आगम मे जीव, अजीव, द्वीप, समुद्र, पर्वत, नदी आदि का विस्तृत वर्णन है। जीवाभिगम का अर्थ है—जिस आगम मे जीव और अजीव का अभिगम-ज्ञान है। प्रस्तुत आगम मे नव-प्रकरण —प्रतिपत्ति है। इसमे तृतीय प्रकरण सब से विस्तृत है, जिसमे देवो एव द्वीप-

[े] दीघनिकाय के पायासिसुस से भी प्रदेशी का प्रायः ऐसा ही वर्णन मिलता है।

आगम-साहित्य . एक अनुचिन्तन

सागरो का विस्तृत वर्णन है। इस प्रकरण मे रत्न, अस्त्र-शस्त्र, घातु, मछ, पात्र, आभूषण, भवन, वस्त्र, मिष्ठान, दास, त्योहार, उत्सव, यान और रोग आदि के भेदो का उल्लेख है। जम्बू द्वीप के वर्णन प्रसग मे पद्मवरवेदिका की दहलीज, नीव, खम्मे, पटिए, साँघे, नली, छाजन आदि का उल्लेख किया है, जो स्थापत्य-कला की दृष्टि से महत्वपूर्ण है।

४ प्रज्ञापना-सूत्र — प्रज्ञापना का अर्थ है — प्र — प्रकर्ष रूप से ज्ञापन-करना — जानना । जिस आगम के द्वारा पढार्थ के स्वरूप को प्रकर्ष — व्यवस्थित रूप से जाना-समक्का जाए, उसे प्रज्ञापना कहते हैं । इसमे जीव, अजीव, आसव, सबर, निर्जरा, बन्ध, मोक्ष का वर्णन हैं । इसके १, ३, ५, १० और १३ वे पद मे जीव-अजीव का, १६ और २२ वे मे मन, बचन और काय इन योग और आसव का, २३ वे पद मे बन्ध का, ३६ वे पद मे केवली समुद्धात के साथ सबर, निर्जरा और मोक्ष का वर्णन है । अन्य पदों मे लेक्या, समाधि और लोक-स्वरूप को समक्षाया है ।

प्रस्तुत आगम के ३६ पद हैं—१ प्रजापना, २ स्थान, ३ अल्पाबहुत्व, ४ स्थिति, १ पर्याप्त, ६ उपपातीद्वर्तन, ७ उच्छवास, ५ सज्ञा, ६ योनि, १० चरम, ११ भाषा, १२ शरीर, १३ परिणाम, १४ कषाय, १६ इन्द्रिय, १६ प्रयोग, १७ लेश्या, १८ कायस्थिति, १६ सम्यक्त्व, २०. अन्त-क्रिया, २१ अवगाहना, २२ किया, २३ कर्म-प्रकृति, २४ कर्म-वन्ध, २५ कर्म-वेद, २६ कर्म-वेद-बन्ध, २७ कर्म-प्रकृति-वेद, २८ आहार, २९ उपयोग, ३० पश्यत, ३१ सज्ञा, ३२ सयम, ३३ ज्ञान-परिणाम, ३४ प्रविचार परिणाम, ३४ वेदना, और ३६, समुद्धात ।

५. जम्बू द्वीप प्रकारित—इसमे जम्बू-द्वीप एव उसमे स्थित भरतक्षेत्र का विस्तृत वर्णन है । यह आगम भूगोल विपयक है। इसका अधिकाश भाग भारत के वर्णन मे अकवर्ती सम्राट भरत की कथाओं ने घेर रखा है। इसमे अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी काल मे होने वाले सुपमा-सुपमा, सुषमा, सुषमा-दुपमा, दुषमा-सुपमा, दुषमा, दुपमा-दुपमा इन कालो का वर्णन है। इनमे प्रथम, द्वितीय और तृतीय आरे मे होने वाले १० कल्पवृक्षो और तृतीय चतुर्थ मे होने वाले तीर्थकर, चक्रवर्ती, बलदेव एव वासुदेव आदि का वर्णन है।

६. सूर्यं प्रज्ञप्ति—इसमे सूर्यं आदि ज्योतिष चक्र का वर्णन है। यह खगोल शास्त्र है। इसमे २० प्रामृत है—१ मडलगित-सख्या, २. सूर्यं का तिर्यंक परिभ्रमण, ३ प्रकाश्य क्षेत्र परिमाण, ४. प्रकाश-सस्थान. ५. लेश्या-प्रतिघात, ६. प्रकाश कथन, ७ प्रकाश-सिक्षप्त, ६. उदय-अस्त सिस्थिति ६ पौरुषी छाया परिमाण, १० योग-स्वरूप, ११ सवत्सरो का आदि-अन्त, १२. सवत्सरो के भेद, १३ चन्द्र की वृद्धि-क्षय, १४. ज्योत्स्ना परिमाण, १५ शीघ्र-मन्द गित निर्णय, १६. ज्योत्स्ना लक्षण, १७. च्यवन और उपपात, १८ ज्योतिषी विभानो की ऊँचाई, १९ चन्द्र-सूर्य सक्या, २० चन्द्र-सूर्य अनुभाव।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

डॉ॰ चिन्टजर ने सूर्य प्रज्ञप्ति को वैज्ञानिक ग्रन्थ स्वीकार किया है। अन्य पाश्चात्य विचारको ने इसमे उल्लिखित गणित और ज्योतिप विज्ञान को महत्वपूर्ण माना है। डाँ॰ शुक्रिंग ने हेमवर्ग यूनिविसिटी, जर्मन मे दिए गए अपने एक भाषण मे उल्लेख किया है— "जैन विचारको ने जिन तर्क सम्मत एव सुसम्बद्ध सिद्धान्तो को प्रस्तुत किया, वे आधुनिक विज्ञान वेत्ताओं की दृष्टि में भी अमूल्य एव महत्वपूर्ण है। विश्व रचना के सिद्धान्त के साथ-साथ उसमे उच्च कोटि का गणित एव ज्योतिप विज्ञान भी मिलता है। सूर्य प्रज्ञप्ति में गणित एव ज्योतिप पर गहराई से विचार किया गया है। अत सूर्य प्रज्ञप्ति का उल्लेख किए बिना भारतीय ज्योतिप का इतिहास अघूरा एव अपूर्ण रहेगा। अस्तु पाश्चात्य विचारको एव ऐतिहासक विद्वानों की दृष्टि में ज्योतिप एव गणित की दृष्टि से अन्वेपको एव चिन्तनशील विचारको के लिए सूर्य प्रज्ञप्ति एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसे हम ज्योतिप और गणित का कोप भी कह सकते है।

७. चन्द्र प्रताप्ति इसमे चन्द्र ज्योतिप चक्र का वर्णन है। इसका वर्णन प्राय सूर्य-प्रकप्ति जैसा है।

डा॰ विन्टजर का कथन है कि जम्बू-द्वीप प्रज्ञप्ति, सूर्य प्रज्ञप्ति और चन्द्र प्रज्ञप्ति वैज्ञानिक ग्रन्थ (Scientific Works) है। इनमे भूगोल, खगोल, विश्व-विद्याऔर काल के भेदो का उल्लेख।

- द. निरमावितका-सूत्र निरमावितका का अर्थ है निरम नरक की आवित करने वाले व्यक्तियों का वर्णन करने वाला प्रन्य। इसमें मगध के सम्राट श्रेणिक के काली कुमार आदि दस पुत्रों का वर्णन है, जो अपने ज्येष्ठ भाता कोणिक के पक्ष में अपने नाना चेटक से ग्रुद्ध करते हुए मरकर नरक में गए और वहाँ से निकल कर मोक्ष जाएँगे।
- ६ कल्पावतिसका-सूत्र—इसमे मगघ देश के सम्राट् श्रेणिक के पद्मकुमार आदि दस पौत्रो का वर्णन है, जो दीक्षा ग्रहण करके विभिन्न कल्पो—देवलोको मे उत्पन्न हुए और वहाँ के सुख-वैभव एव आयु का भोग करके मनुष्य भव मे आकर मोक्ष जाएँगे।
- १० पुष्पिका-सूत्र—इसमे दस देवो का वर्णन है, जो अपने पुष्पक विमानो मे बैठकर भगवान महावीर का दर्शन करने आते है और उस समय गौतम स्वामी के पूछने पर भगवान् उन्हे १ चन्द्र, २ सूर्य,

He who has a through knowledge of the structure of the world cannot but admire the inward logic and harmony of Jain ideas. Hand in haid with the refind cosmogarphical ideas goes a high standard of astronomy and mathematics. A history of Indian astronomy is not conceivable without the famous 'Surya Pragypati'.

आगम-साहित्य एक अनुचिन्तन

३ महाशुक्त, ४ टहु-पुत्तोया, ४ पूर्णभद्र, ६ मणिभद्र ७ दत्त ५ बल, १ शिव, और १० अनादीत देवो के पूर्व भव एव उनके द्वारा की गई साधना का वर्णन सुनाते हे।

- ११ पुष्पचूितका-सूत्र—इसमे दस अध्ययन है और हिर देवी आदि दस-देवियाँ अपने पुष्प-चूिलका विमान मे बैठकर भगवान् का दर्शन करने आती है और गौतम स्वामी के पूछने पर भगवान् उन देवियों के पूर्व-भव एव उनके द्वारा की गई साधना का वर्णन करते है।
- १२ वृष्णि-दशा-सूत्र-प्रस्तुत आगम मे १२ अध्ययन है। इसमे वृष्णिवश के बलभद्र जी के निषढ कुमार आदि १२ पुत्र भगवान नेमिनाथ के पास दीक्षित हुए और साधना करके सर्वार्थसिद्ध विमान मे गए और वहाँ सुख-वैभव एव आयु को भोग कर महाविदेह क्षेत्र मे जन्म लेकर मोक्ष जाएँगे, इसका वर्णन है।

मूल-साहित्य

१ दशवैकालिक-सूत्र—चतुर्देश पूर्वेधर आचार्य शब्यमव ने अपने पुत्र मनक की साधना को सफल न ाने के लिए दशवैकालिक-सूत्र की रचना की। इसमे दस अध्ययन और दो चूलिकाएँ है। इसमे साध्याचार का वर्णन है।

यह दस अध्ययनों में विभक्त है। प्रथम द्रूम-पुष्पिक अध्ययन है। इसमें समस्त पुरुपाओं में धर्म को प्रधान माना है। इसकी प्रथम गाथा में बताया है—अहिंसा, सयम और तप उत्कृष्ट मगल रूप धर्म है। अस्तु साधक को अपनी वृत्ति मधुकर की तरह ऐसी बनानी चाहिए कि जिससे वह किसी पर भारभूत न बने, उसके कारण किसी गृहस्थ को कष्ट न उठाना पड़ें और न अन्य जीवों को पीडा प्राप्त हो।

दूसरे श्रामण्य-पूर्वंक अध्ययन मे राजमती और रथनेमि का सवाद दिया गया है। इससे यह बताया है कि साधक के मन मे सासारिक विषयों के प्रति राग-भाव पैदा न हो और यदि कभी मोहवश हो रहा हो, तो वह रथनेमि की तरह अपने जीवन को सभास ले।

तृतीय क्षुत्लिकाचार-कथा मे ५२ अनाचारों का वर्णन है, जो साधु के आचरण करने योग्य नहीं है। चतुर्थ-जट्-जीविनिका अध्ययन में छह काय के जीवों का, उनकी रक्षा करने और पाँच महाव्रतों एव छट्ठे रात्रि भोजन के निषेध का वर्णन है। पाँचवे पिण्डैपणा अध्ययन में साधु को कैंसा आहार, किस प्रकार से लेना, इसका वर्णन है। छट्टे महाचार कथा में यह बताया है कि भिक्षा आदि के लिए जाते

अाचार्य भद्रबाहु ने दशवंकालिक निर्युक्ति मे लिखा है कि चौथा अध्ययन, आत्म प्रवाद पूर्व से, पाचवाँ कर्म-प्रवाद से, सातवाँ सत्य-प्रवाद पूर्व से और श्रेष अध्ययन नवमे प्रत्याख्यान पूर्व की तीसरी वस्तु मे से उद्घृत किए हैं।
—दशवंकालिक निर्युक्ति

^२ दिगम्बर-साहित्य के बदला, जयववला ग्रन्थों में भी यह गाथा परिलक्षित होती है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

समय साघु को रास्ने मे मिलने वाले महाजन आदि के सामने किस प्रकार वात करनी चाहिए। सातवें भापा अध्ययन मे यह वताया है कि साघु को किस प्रकार से साध्वाचार का वर्णन करना चाहिए। आठवें आचार प्रणिधि अ० मे विशुद्ध आचार का वर्णन है। नववे विनय अध्ययन के चार उद्देशों मे विनय एवं साधु जीवन का विस्तृत वर्णन है और दसवें भिक्षु अध्ययन मे बताया है कि जो श्रमण इसमे विणत आचार का पालन करता है, वही भिक्षु है।

यदि कभी मोह कर्म के उदय से कोई साधु साधना से पतित हो रहा हो, तो उसे स्थिर करने के लिए इसमे दो चूलिकाएँ जोड दी गई है—१. रित वाक्य और २ विविक्त चर्या। प्रथम में साधु को सयम में स्थिर रखने के लिए नरक आदि का वर्णन है और दूसरी में अपने मन को शान्त करने के लिए एकान्त स्थान में साधना करने का उपदेश दिया है।

२. उत्तराब्ययन-सूत्र—जैन परपरा की यह मान्यता रही है कि प्रस्तुत आगम मे भगवान् महावीर की अन्तिम देशना का सकलन है। कुछ आचार्यों की यह मान्यता है कि भगवान् महावीर ने निर्वाण प्राप्ति के पहले ५५ अध्ययन दु ल-विपाक के और ५५ सुल-विपाक के कहे, उसके बाद विना पूछे उत्तराध्ययन के ३६ अध्ययनों का वर्णन किया। इसिलए इसे अपुटु वागरणा—अपृष्ट देशना कहते हैं। ऐसा भी कहा जाता है कि ३६ अध्ययन समाप्त करके भगवान् मरुदेवी माता का प्रधान नामक ३७ वे अध्ययन का वर्णन करते हुए अन्तर्मु हूर्त का शैलेशीकरण करके सिद्ध-बुद्ध-मुक्त हो गए। कुछ आचार्य इसे भगवान् की अन्तिम देशना नहीं मानते। र प्रस्तुत आगम के वर्णन को देखते हुए ऐसा लगता है कि स्थविरों ने इसका बाद मे सग्रह किया है। कुछ अध्ययन ऐसे हैं, जिनमें प्रत्येक बुद्ध एवं अन्य विशिष्ट श्रमणों के द्वारा दिए गए उपदेश एवं सवाद का सग्रह है। आचार्य भद्रवाह ने भी इस बात को स्वीकार किया है कि इसमें के कुछ अध्ययन अग-साहित्य से लिए हैं, कुछ जिन-भाषित है और कुछ प्रत्येक-बुद्ध श्रमणों के सम्बाद रूप में हैं। 3

जो भी कुछ हो, इतना तो मानना ही पडेगा कि प्रस्तुत आगम भाषा, भाव एव शैली की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। इसमे सरल एव सरस पद्यों में साध्वाचार एव आव्यात्मिक विषय का सुन्दर निरूपण किया है।

प्रस्तुत आगम मे ३६ अष्ययन है—१ विनय, २ परीपह, ३ चतुरगीय, ४ प्रमादाप्रमाद, ५ अकाम-मरण, ६ क्षुल्लक-निर्प्रन्थीय, ७ औरभीय, ७ कापिलीय, ६ निमपवज्जा, १० द्रुमपत्र, ११ बहुन्नुत १२ हरिकेशीय, १३ चित्त-समूति, १४ इक्षुकारीय, १५ सुमिक्षुक, १६ ब्रह्मचर्य-गुप्ति, १७ पाप-श्रमण, १८ मयतीय, १६ मृगापुत्रीय, २० महानिर्प्रन्थीय, २१ समुद्रपालीय, २२ रथनेमीय, २३ केशी-गौतमीय,

^९ वर्तमान मे दु स विपाक और सुस विपाक मे दस-दस अध्ययन है।

[ं] जैनघर्म विषयक प्रश्नोत्तर । —आचार्य आत्माराम जी (विजयानन्द सूरि)

³ उत्तराध्ययन नियुं क्ति, गाया ४।

वागम साहित्य एक बनुचिन्तन

२४ प्रवचन-माता, २५ यज्ञीय, २६ समाचारी, २७ खलुकीय, २८ मोक्षमार्ग, २६ सम्यक्त्व-पराक्रम, ३० तपोमार्ग, ३१ चरण-विधि, ३२ प्रमाद-स्थान, ३३ कर्म-प्रकृति, ३४ लेक्या, ३५ अनगार-मार्ग, और ३६ जीवाजीव-विभक्ति है।

३ नन्दी-सूत्र—प्रस्तुत आगम मे तीर्थकरो, गणधरो के नाम, उनकी स्तुति, स्थविरावली, त्रिविध परिषदा, अवधि-ज्ञान, मन पर्यव-ज्ञान, केवल-ज्ञान, मति-ज्ञान, श्रुत-ज्ञान और श्रुत-साहित्य का वर्णन है।

४ अनुयोग द्वार-सूत्र — इसमे बावश्यक श्रुत-स्कथ के निक्षेपो, उपक्रम-अधिकार, बानुपूर्वी, दस नाम, प्रमाण द्वार, निक्षेप, अनुगम और नय का वर्णन है। इसमे नव रस, काव्य-शास्त्र से सबद्ध कुछ बातो, महाभारत रामायण, कौटिल्य-शास्त्र, घोटक-मुख बादि का उल्लेख है।

४ आवश्यक रे—साधु के लिए जो किया अवश्य करने योग्य है उसे आवश्यक कहते है। उसके छह अध्ययन है—१ सामायिक, २ चतुर्विशति-स्तय, ३ वन्दन, ४ प्रतिक्रमण, ५ कायोत्सर्ग और ६ प्रत्याख्यान।

६ पिंड-निर्युक्ति या स्रोध-निर्युक्ति

पिंड निर्युक्ति मे आहार ग्रहण करने की विधि का उल्लेख है। इसमे आहार-लेने और उद्गम उत्पादन, एषणा और ग्रासैपणा के दोपो का वर्णन किया है।

कोघ-निर्युक्ति मे सामान्य-विशेष की गहराई मे न उतर कर चरण-सतरी, करण-सतरी, प्रति-लेखन, पिड-ग्रहण, उपिध-निरूपण, अयतना का त्याग, प्रतिषेवणा, आलोचना और विशुद्धि द्वार का वर्णन है। इसमे मुख्य रूप से चरण-करण का वर्णन है।

छेद-साहित्य

१. निजीय छेद-सूत्रो मे श्रमण-श्रमणी के आचार, गोचरी श्रमाचरी, कल्प, फ्रिया आदि मामान्य नियमो का वर्णन है। इसमे द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, उत्सर्ग और अपवाद मार्ग का भी वर्णन

स्थानकवासी और तेरहपथ परम्परा उक्त चार आगमो को मूल सूत्र मानती है। सूर्ति पूजक सप्रदाय के कुछ आचार्य ६ मूल सूत्र मानते हैं, और कुछ चार। को चार मानते हैं, वे दशवंकालिक, उत्तराध्ययन आवश्यक और पिंडिनियुं कि या बोध-नियुं कि को मूल-सूत्र मानते हैं। नन्दी और अनुयोग-द्वार को चूला मानते हैं और छह मानने वाले नन्दी और अनुयोगद्वार को भी उसमे समाविष्ट कर लेते हैं।

स्थानकवासी और तेरहपंथी इसे मूल-सूत्र नहीं, स्वतंत्र आगम मानते हैं।

गुरदेव श्री रत्न मृनि स्मृति-ग्रन्थ

है। सामान्य रूप से छेद-सूत्र अपवाद मार्ग के सूत्र कहलाते है। इसमे मुख्य रूप से साघ्वाचार का वर्णन है। फिर भी उसमे कही-कही श्रावक के आचार का भी उल्लेख है। जैसे श्रावक की ११ प्रतिमा, गुरू की ३३ आगातना नही करना, और आलोचना करना आदि श्रमण के आचार का वर्णन है।

निशीय-सूत्र आचाराग-सूत्र के द्वितीय श्रुतस्कय की पाँचवी चृला है। इसका अयारप्पकष्प— आचार-प्रकल्प नाम है। इसमे साध्वाचार मे दोप लगाने वाले साधक के लिए प्रायश्चित की व्यवस्था की गई थी। अत इसे आचाराग से पृथक कर दिया और जब छेद-सूत्रो की व्याख्या की गई, तब इसे छेद-सूत्रों में स्त्र स्थान दे दिया।

इस आगम में २० उहें जक है। पहले मैं ६० बोल है, उनका सेवन करने, कराने और अनुमोदन करने वाले को मासिक प्रायिक्वत आता है। दूसरे में ६०, तीसरे में ६१, जौथे में सौ से कुछ अधिक और पाँचवें में ६० बोल हैं, उनका सेवन करने-कराने और अनुमोदन करने वाले को लघु-मासिक प्रायिक्वत आता है। छट्टे से उन्नीम तक में क्रमज ७७, ६१, १७, २६, ४७, ६२, ३०, ६०, ४५, १५४, ४०, १५१, ६४, और ३६ बोल है और इनका सेवन करने, करवाने और अनुमोदन करने वाले को चातुर्मासिक प्रायिक्वक आता है। २० वे उद्देशक में मासिक, लघु-मासिक और चातुर्मासिक प्रायिक्वत की विधि का उल्लेख है। निशीय भाष्यकर ने छेद-सूत्रों को उत्तम—श्रेष्ठ मूत्र माना है। विशीध इसमें आचार-गुद्धि का वर्णन है।

२ बृहत्कल्प-सूत्र—कल्प या वृहत्कल्प का कल्पाच्ययन नाम भी मिलता है। यह पर्युपण-कल्प या कल्प-सूत्र से मिन्न है। यह आगम श्रमण आचार के प्राचीनतम ग्रन्थों में ने एक है। निजीध और व्यवहार की तरह इमकी भाषा भी प्राचीन है। इसमें श्रमण—ध्रमणियों के सयम में साधक—कल्पनीय और सयम में वाधक—अकल्पनीय स्थान, वस्त्र, पात्र आदि विस्नृत विवेचन है, इसलिए इसे कल्प कहते है। आचार्य मलयगिनि का कथन है कि प्रस्तुत आगम नवमे पूर्व के आचार नामक तृतीय वस्तु के ३० वे प्राभृत में से लिया गया है, जिसमें प्रायिच्यत का विधान है।

इसमें छह उद्देशक हैं । इसमें मुख्य रूप में साधु-माध्वियों के आचार का वर्णन है। इसमें सयम में बाघक बनने वाले पदार्थों के लिए 'न कप्पई'—ग्रहण करना नहीं कल्पता कह कर ग्रहण का निपेध किया है और सयम में सहायक पदार्थों के लिए 'कप्पई'—कल्पता है, करने का प्रयोग करके उसको ग्रहण करने का आदेश दिया हैं। दम प्रकार के प्रायश्चित का तथा किस प्रकार के दोप का सेवन करने वाले को कैसा प्रायश्चित देना इसका वर्णन है। इसमें करप के ६ भेदों का भी उल्लेख है।

३. व्यवहार-सूत्र—इसमे १० उद्देशक है। प्रथम उद्देशक मे बताया है कि आलोचना (conicssion) सुनने वाला और करने वाला श्रमण कैंसा होना चाहिए, आलोचना कैंमे करनी चाहिए और

[े] निशीय भाष्य, गाया, ६१ ८ ४।

वागम साहित्य ' एक अनुचिन्तन

उसे कितना प्रायिक्चल देना चाहिए। दूसरे उद्देश मे अनेक साघु एक साथ विहार कर रहे है, उसमे से एक या अनेक साघु द्वीप का सेवन करे तो साथ के साघुओं को या अन्य साघुओं को क्या करना चाहिए, इसका वर्णन है। तीसरे में गणि बनाने और कैसे साघु को आचार्य उपाध्याय आदि सात पदिवियें देने या न देने का वर्णन है। चौथे में बताया है, कि साघु-साध्वी को कितने साघु-साध्वी के साथ विहार एव चातुर्मास करना चाहिए। पाँचवें में साध्वयों की प्रवित्तनी आदि पदिवयों का वर्णन है। छट्ठे में गोचरी, स्थिडल स्वाध्याय भूमि आदि के सम्बन्ध में वर्णन है। सातवें में दूसरी सम्प्रदाय से आने वाली साध्वी के साथ कैसा अवहार करना इसका तथा साध्वयों के अन्य नियमों का वर्णन है। आठवें में गृहस्थ के मकान, तख्त आदि को कैसे काम में लेना इसका उल्लेख है। नववें में श्वय्यान्तर—मकान मालिक के सम्बन्ध में वर्णन है और दशवें में दो प्रकार की प्रतिमा, दो तरह का परीपह, पाँच व्यवहार, चार तरह के साघु, चार प्रकार के आचार्य और अमुक-अमुक आगम कितने वर्ण की दीक्षा पर्याय होने पर सीखना चाहिए आदि बातों का वर्णन है।

४. दशा श्रृतस्कंश-सूत्र ने — इसमे दस १० अध्ययन है। पहले अ० मे २० असमाधि दोप, दूसरे अ० मे २१ सबल दोप, तीसरे अ० मे ३३ आशातना, चौथे अ० मे आचार्य की आठ सपदा, पाँचवे मे चित्त समाधि के १० स्थान, छट्ठे मे श्रावक की ११ प्रतिमा, सातवे मे भिक्षु प्रतिमा, आठवें मे भगवान महावीर के च्यवन, जन्म, सहरण, दीक्षा, केवल ज्ञान और मोक्ष जाने का समय, नववे मे मोहनीय कमें बन्ध के ३० स्थान और दसवे मे नव निदानो का वर्णन है।

प्रस्तुत आगम के दशा, आयारदशा और दसासुय नामो का भी उल्लेख मिलता है। इसके आठवे अध्ययन मे भगवान महावीर के च्यवन, जन्म, महरण, दीक्षा, केवन ज्ञान और मोक्ष का तथा २४ तीर्थकरो का काव्यमय भाषा मे वर्णन है। इसका पज्जीसणा कप्प अथवा कल्पसूत्र नाम है। इस नाम से यह अध्ययन स्वतत्र आगम रूप से भी उपलब्ध है।

४. पचकल्प-सूत्र — प्रस्तुत आगम वर्तमान मे उपलब्ध नही है। पच कल्प-सूत्र और पच कल्प-महाभाष्य दोनो दो भिन्न ग्रन्थ नही, एक ही है। ऐसा विद्वानो का अभिमत है। जैसे पिंड निर्युक्ति और ओध-निर्युक्ति स्वतत्र ग्रन्थ न होकर क्रमश दशवैकालिक निर्युक्ति और आवश्यक निर्युक्ति से लिया गया अश है, उसी प्रकार पचकल्प या पचकल्पमाष्य वृहत्कल्प-भाष्य का अश है। आचार्य मलयगिरि और क्षेमकीर्ति ने भी इसका स्पष्ट उल्लेख किया है। इस भाष्य के कर्ता सघादास गणि क्षमाश्रमण हैं।

[े] बृहत्कल्प भाष्य (स० मुनि पुष्य विजय जी) भाग ६, प्रस्तावना पृ० ५६।

² स्थानक वासी और तेरह पथी निशीय से लेकर दशाश्रुतस्कव तक के चार सूत्रों को छेद सूत्र मानते हैं। शेष दो सूत्रों को मिलाकर मूर्ति पूजक सप्रदाय छेद सूत्रों की सल्या छह मानती है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

६. महानिज्ञीथ-सूत्र—इसमे आलोचना और प्रायक्चित का वर्णन है। महाव्रत का और विशेष करके चतुर्थ महाव्रत का खण्डन करने वाले साधक को कितना दुख सहन करना पडता है, इसका वर्णन करके कमें सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। इसमे आचार-निष्ठ, आचार-हीन साधुओ का वर्णन है और कमलप्रभ आदि आचारों की कथाएँ भी है। भाषा और विषय की दृष्टि से इसकी प्राचीन आगमो मे गणना नहीं की जा सकती। इसमे तान्त्रिक विषय एव जैनागमों के अतिरिक्त अन्य ग्रन्थों का भी उल्लेख मिलता है।

प्रकीर्णक १

- १. चतुःश्वरण—इसमे यह वताया है, कि चार व्यक्तियो—१ अरिहन्त, २ सिद्ध, ३ साघु, और ४ धर्म का शरण लेने से दुष्कृत का नाश और सुकृत का उदय होता है। ये चारो शरण कुशल धुम कार्य के कारण हैं। इसमे उक्त चारो के स्वरूप का भी वर्णन है। इसमे कुल ६३ गाथाएँ है। उक्त शास्त्र का दूसरा नाम कुशलानुबन्ध भी है।
- २. आतुर-प्रत्याख्यान—इसमे यह समभाया गया है कि वालमरण, वाल-पिंडत मरण और पिंडत-मरण किस व्यक्ति का होता है। इसमे इसका विस्तार से वर्णन है, कि पिंडत रोग-श्रव्या मे या मृत्यु का समय निकट जानकर किस प्रकार सब से क्षमत-क्षमापना, त्याग-प्रत्याख्यान, सलेखना एव अनशन व्रत स्वीकार करता है।
- ३. भक्त-परिज्ञा—इसमे मृत्यु के समय किए जाने वाले भक्त-परिज्ञा, इगित-मरण और पादपोगमन तीन प्रकार के अनुशन वृत एवं उनके भेदोपभेदों का विस्तार से वर्णन है।
- ४. संस्तारक—इसमे सस्तारक—मृत्यु के समय अनवान ब्रत स्वीकार करते समय तृण की वाम्या विद्याने का वर्णन है और इसके लिए अनेक दृष्टान्त भी दिए हैं। इसमे कुल १२३ गायाएँ है।
- ४. तन्तुल वैचारिक—इसमे सी वर्ष की आयु वाला व्यक्ति प्रतिदिन जितना तन्दुल—चावल खाता है, उसका इसमे विचार किया गया है। इसमे मनुष्य की आहार विधि, गर्भ अवस्था, शरीर के उत्पादक कारण, सहनन, सस्थान, तन्दुल गणना आदि का वर्णन है। इसमे अधिकाश वर्णन गर्भ के सम्बन्ध मे है। इसमे कुल १३६ गाथाएँ और थोडा-सा गद्ध माग है।
- ६. चन्द्र वेघ्यक—इसमे राघा-वेघ्य का वर्णन है। इसका उदाहरण देकर साधक को यह उपदेश दिया गया है कि उसे आत्मा मे एकाग्र घ्यान करना चाहिए, जिससे उसे मोक्ष प्राप्त होगा।

[ै] वस पयन्ना को मूर्तिपूजक समाज आगम रूप से स्वीकार करती है। और स्थानक वासी एव तेरह पथ इन्हें आगम-साहित्य में समाविष्ट नहीं करते।

वागम साहित्य : एक वनुचिन्तन

- ७. देवेन्द्र स्तोश—इसमे देवेन्द्र द्वारा भगवान् महावीर की की गई स्तुति का वर्णन है। इसमे ३२ देवेन्द्रो और उनके अधीन रहने वाले सूर्य-चन्द्र अगिद देवो, उनके निवास स्थानो, उनकी स्थिति, उनके भवन और उनके परिग्रह आदि का वर्णन है।
- द. गणिविद्या—इसमे ज्योतिप विद्या का वर्णन है । इसमे बलावल विघि, दिवस, तिथि, नक्षत्र, करण, गृह-दिवस, मुहूतं, शकुन, लग्न और निमित्त आदि का वर्णन है । इसमे कुल ८२ गायाएँ है ।
- ६. महाप्रत्याख्यान—प्रस्तुत आगम में महाप्रत्याख्यान कराने की विधि का वर्णन है। इसमें यह बताया है कि जीवन में पाप दोष के लगे हुए शूलो की आत्म आलोचना के द्वारा जीवन से निकाल कर साधक को शल्य-रहित बनना चाहिए। इसमें ससार के दुखद स्वरूप का वर्णन है। इसमें कुल १४२ गाथाएँ है।
- १० गच्छाचार—इसमे गच्छ के स्वरूप का वर्णन है। आचार-निष्ठ आचार्य एव उसके चरित्र निष्ठ शिष्यों से गच्छ उज्ज्वल बनता है। इसलिए इसमे आचार्य के शिष्य और गच्छ के लक्षणों का उल्लेख है। इसमे कुल १३७ गाथाएँ है। ४० गाथाओं में आचार्य के स्वरूप का वर्णन है, ४१ से १०६ तक साधु के स्वरूप का और १०७ से १३४ तक गच्छ के स्वरूप का वर्णन है। अन्तिम तीन गाथाओं में यह बताया गया है, कि यह प्रकीर्णक महानिशीय, वृहत्कल्प और व्यवहार—इन तीन छेद मुत्रों में से लिया गया है।

उपसंहार

आगम-साहित्य बहुत विशाल है। उसमे प्रसगानुसार विविध विषयों की चर्चा है। उसमें केवल घमं, दर्शन एवं आचार से सम्बन्धित बातों की नहीं, प्रत्युत सास्कृतिक, ऐतिहासिक एवं वास्तु-कला आदि विषयों का भी उल्लेख मिलता है। कोई भी आगम ऐसा नहीं है, जिसमें केवल एक ही विषय हो। प्रत्येक आगम में अनेक विषयों का उल्लेख मिलता है। फिर भी कुछ आगम ऐसे हैं, जिनमें एक विषय की प्रधानता है। उसमें प्रसगानुसार अन्य विषय भी आए हैं, परन्तु वे गौण रूप से आए हैं, और उनका उस विषय को पुष्ट करने के लिए प्रयोग किया गया है। अत विषय की प्रधानता की दृष्टि से हम यहाँ आगमों का वर्गीकरण कर रहे हैं।

कुछ आगम आचार से सम्बन्ध रखते है। आचाराग और दश्वैकालिक आचार सूत्र है। अन्य आगमों में भी साध्वाचार का वर्णन बाता है। उत्तराध्ययन में भी साध्वाचार का वर्णन है। परन्तु उक्त उभय आगमों में साध्वाचार का वर्णन ही मुख्य है। इसके अतिरिक्त छेद सूत्रों का मुख्य विषय भी आचार का निरूपण करना है। आचाराग और दश्वैकालिक में साधुओं के आचार का निरूपण है। उसमें प्राय उत्सर्ग मार्ग का ही विधान मिलता है। कही-कही प्रसगानुसार आपवादिक सूत्र आ गए हैं। परन्तु छेद

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

सूत्रों का निर्माण उत्सर्ग और अपवाद दोनों मार्गों का निरूपण करने के लिए किया गया। उनमें औत्स-गिंक एवं आपवादिक नियमों का तथा प्रमादवंश अथवा मोह कर्म के उदय से आचार में दोप लगने पर उसकी शुद्धि के लिए प्रायञ्चित का विधान है।

कुछ आगम ऐसे है, जिनमे श्रामणो एव श्रामणोपासको के जीवन वृत्त दिए हुए है। उपासक दशाग, अनुत्तरोपपातिक दशाग और अन्तकृद्दशाग सूत्र श्रमण-सस्कृति की दिव्य विभूतियों के ज्योतिर्मय जीवन की आभा से आलोकित है। ज्ञाता-धर्मकथा में कुछ घटित घटनाओं के माध्यम से आत्म-साधना का उपदेश दिया गया है। विपाक सूत्र में पाप और पुण्य के कथानकों के द्वारा श्रुभाशुभ कर्मों के फल का निरूपण किया है। उक्त आगमों में प्रसगानुसार वास्तुकला एवं ऐतिहासिक विपयों का वर्णन भी मिलता है। और अनेक स्थलों पर उस यूग के सास्कृतिक जीवन की भाकों भी देखने को मिलती है।

जम्बूद्वीप प्रक्रप्ति, चन्द्र प्रक्रप्ति और सूर्य प्रक्रप्ति—तत्कालीन भूगोल-स्वगोल से सम्बद्ध है। उत्तरा-ध्ययन और प्रकीर्णक क्षादि आगम उपदेश प्रधान है।

सूत्रकृताग, स्थानाग, प्रजापना, समवायाग, राजप्रक्नीय, जीवाभिगम, भगवती, नन्दी और अनु-योगदार आदि आगम दार्शनिक विषयो से सम्बन्धित है।

सूत्रकृताग मे भगवान् महावीर के समय मे प्रचलित मत-मतान्तरों के सिद्धान्तों का निराकरण करके स्वमत की प्ररूपणा की गई है। इसमें भूतवादियों के मत का खण्डन करके पञ्चभूतों से अलग आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को स्वीकार किया है। अर्ढ तवाद की एक आत्मा की मान्यता के स्थान में अनेक आत्माओं के अस्तित्व को माना है। ससार की उत्पत्ति के विषय में ईश्वर-कृतित्व का निराकरण करके उसे अनादि-अनन्त माना है।

स्थानाग-समवायाग मे पदार्थों की गणना की शैली मे आत्मा, पुर्गल, ज्ञान, कर्म, नय-प्रमाण आदि विषयों का उल्लेख किया है। प्रज्ञापना मे जीव के विभिन्न भावों का विस्तार से वर्णन है। जीवा-भिगम मे जीव-अजीव से सम्बन्धित विषय का विस्तृत विवेचन किया गया है। राज प्रश्नीय मे भगवान पार्श्वनाय की परपरा के केशीश्रमण के द्वारा विभिन्न तर्कों से समस्त्रकर श्रावस्ती के नास्तिक राजा प्रवेशी को आस्तिक वनाने का उल्लेख है। इसमे आत्मा भौतिक तत्वों से सर्वथा भिन्न है, यह स्पष्ट किया है।

भगवती सूत्र प्रश्नोत्तर की शैली मे है। इसके अनेक प्रश्नो मे नय, प्रमाण, जीव, अजीव, लोक, आदि अनेक दार्शनिक प्रश्न विखरे पडे है। इसके अतिरिक्त इसमे सास्कृतिक एव ऐतिहासिक वर्णन भी उपलब्ध होता है।

अनुयोगद्वार सूत्र मे मुख्य रूप से आगमो का शब्दार्थ करने की प्रक्रिया का उल्लेख है। परन्तु प्रसगानुसार नय, प्रमाण एव तत्वो का भी सुन्दर ढग से निरूपण किया गया है।



व्याख्या-साहित्य : एक परिशोलन

विजय मुनि ज्ञास्त्री. साहित्यरत्न

भारत की सांस्कृतिक त्रिपथगा : वैदिक, जैन ग्रौर बौद्ध

वेद, जिन और बुद्ध — भारत की परम्परा तथा भारत की सस्कृति के सूल-लोत है। हिन्दू घमं के विश्वास के अनुसार वेद "ईश्वर की वाणी" है। वेदो का उपदेष्टा, कोई व्यक्ति विशेष नहीं था, स्वय ईश्वर ने उनका उपदेशन किया था। अथवा वेद ऋषियों की वाणी है, ऋषियों के उपदेशों का सम्रह है। मूल में वेद तीन थे। अत वेदत्रयी उसकों कहा गया। आगे चल कर अथवंवेद को मिला कर चार वेद हो गए। अथवं भी स्वतन्त्र वेद है। वेद की विशेष व्याख्या, ब्राह्मण ग्रन्थ और आरण्यक ग्रन्थ है। यहाँ तक कर्म-काण्ड मुख्य है। उपनिषदों में ज्ञान-काण्ड की ही प्रधानता है। उपनिषद वेदों का अन्तिम भाग होने से वेदान्त कहा जाता है। वेदों को प्रमाण मान कर स्मृति-शास्त्र तथा सूत्र-साहित्य की रचना की गई। मूल में इनके वेद होने से ही ये प्रमाणित हैं। वैदिक परम्परा का जितना भी साहित्य विस्तार है, वह सब वेद मूलक है। वेद और उसका परिवार, सस्कृत भाषा में है। अत वैदिक सस्कृति के विचारों की अभिव्यक्ति सस्कृत भाषा के माध्यम से ही हई।

बुद्ध की वाणी : त्रिपिटक

बुद्ध ने अपने जीवन-काल मे अपने अक्तो को जो उपदेश दिया था—ित्रिपिटक उसी का सकलन है। बुद्ध की वाणी को त्रिपिटक कहा जाता है। बौद्ध परम्परा के समग्र विचार और समस्त विश्वासो का मूल त्रिपिटक है। पिटक तीन है-सूत्त पिटक, विनय पिटक और अभिधम्म पिटक। पिटक में बुद्ध के उपदेश है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

विनय पिटक मे आचार है और अभिघम्म पिटक मे तत्व-विवेचन है। बौद्ध परम्परा का साहित्य भी विशाल है, परन्तु पिटको मे बौद्ध संस्कृति के विचारो का सारा सार आ जाता है। अत बौद्ध विचारो का एव विश्वासो का मूल केन्द्र—त्रिपिटक हैं। बुद्ध ने अपना उपदेश भगवान महावीर की तरह, उस युग की लन-भाषा मे दिया था। बुद्धिवादी वगं की उस युग मे, यह एक बहुत बढ़ी क्रान्ति थी। बुद्ध ने जिस भाषा मे उपदेश दिया, उसको पाली कहते है। बत तिर्मिटको की भाषा, पालि भाषा है।

महावीर की वाणी: आगम

जिन की वाणी मे, जिन के उपदेश मे, जिसको विश्वास है, वह जैन है। राग और द्वेष के विजेता को जिन कहते हैं। भगवान् महावीर ने राग और द्वेष पर विजय प्राप्त की थी, अत वे जिन थे, तीर्थं द्वार भी थे। तीर्थं द्वार की वाणी को जैन परम्परा में आगम कहते हैं। मगवान् महावीर के समग्र विचार और समस्त विश्वास तथा सम्पूर्ण आचारों का सग्रह जिसमें हो, उसको "द्वादशाग वाणी" कहते हैं। भगवान् ने अपना उपदेश उस युग की जन-भाषा में, जन-बोली में दिया था। जिस भाषा में महावीर ने अपने विश्वास, अपने विचार और अपने आचार पर प्रकाश डाला, उस माणा को हम अधं-मागधी कहते हैं। अधं-मागधी को देव-वाणी भी कहते हैं। जैन-सस्कृति तथा जैन-परम्परा के मूल विचारों का और आचारों का मूलन्त्रोत आगम-वाड् मय है। जैन परम्परा का साहित्य बहुत विशाल है। प्राकृत, सस्कृत, अपभ्रश, गुजराती, हिन्दी और अन्य प्रान्तीय भाषाओं में भी विराद् साहित्य लिखा गया है। परन्तु यहाँ प्रस्तुत में अन्य साहित्य चर्चा न करके केवल आगम-साहित्य की ही विचारणा की जाएगी।

श्रागम-युग

वर्तमान युग के महामनीपी पण्डित सुखलालजी ने सम्पूर्ण जैन-साहित्य को पाँच कालो से, किवा पाच युगो मे विभाजित किया है। जैसे कि अगम युग, अनेकान्त स्थापन युग, प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग, नव्य न्याय युग एव आधुनिक युग-सम्मादन एव अनुसन्धान युग। उक्त विभाजन इतनी दीर्घ दृष्टि से किया है, कि जैन वाड्मय का सम्पूर्ण रूप इसमे गिंभत हो जाता है। पण्डित महेन्द्रकुमार जी न्यायाचार्य, पण्डित दलसुख मालवणिया जी और प्रोफेसर मोहनलाल मेहता ने भी अपने ग्रन्थों मे इस विभाजन को अपनाया है। अन्य विपयों की विचारणा प्रस्तुत न होने से, और आगम की विचारणा प्रस्तुत होने से, हम यहाँ पर मूल आगम और उसके परिवार के सम्बन्ध में सक्षेप में विचार करेंगे।

आगम युग का काल-मान, भगवान् महावीर के निर्वाण अर्थात् विक्रम पूर्व ४७० से आरम्भ होकर प्राय एक हजार वर्ष तक जाता है। वैसे, किसी न किसी रूप मे, आगम युग की परम्परा वर्तमान युग मे भी चली आ रही है।

श्रागम प्रणेता कौन ?

जैन परम्परा के अनुसार आगमों के प्रिणेता अर्थ रूप में तीर्थकर और शब्द रूप में गणधर कहें जाते हैं। भगवान् महावीर की वाणी का सार, गणधरों ने शब्द-बद्ध किया। स्वयं भगवान् ने कुछ भी

व्यास्या-साहित्य एक परिशीलन

नहीं लिखा। अत अर्थ, भगवान् का और सूत्र, गणधर का। उक्त कथन का फिलतार्थं यह हुआ, िक अर्थान्म के प्रणेता तीर्थंकर होते है, और शब्दागम के प्रणेता गणधर । परन्तु आगमो का प्रामाण्य, गणधर इत होने से नहीं है, अपितु तीर्थं द्भर की वाणी होने से हैं। गणधरों के सिवा स्थिवर भी आगम रचना करते हैं। गणधर कृत आगमों में और स्थिवर कृत आगमों में, एक बहुत वहा अन्तर यह रह जाता है, िक गणधर कृत आगम अङ्ग प्रविष्ट कहे जाते हैं, और स्थिवर कृत अनग प्रविष्ट अर्थात् अङ्ग बाह्य कहे जाते हैं। तीर्थं द्भर के मुख्य शिष्य गणधर होते हैं, और अन्य अमण जो या तो चतुर्वश पूर्वी है, अथवा दश-पूर्वं पर है—स्थिवर होते हैं। परन्तु गणधर कृत और स्थिवर कृत आगमों का आधार तीर्थं द्भर वाणी ही होती है, इसी आधार पर जनकी रचना प्रमाण भूत होती है। गणधर कृत आगम तो प्रमाणित होते ही है, परन्तु स्थिवर कृत आगम भी इस आधार पर मान लिए गए है, िक चतुर्दश पूर्वी और दश-पूर्वं पर ही गणधर कृत और स्थिवर कृत आगमों का प्रमाणित होते ही विगत सम्यग्दृष्टि होते हैं। अत उनके अन्य भी मूल आगमों के अविषद्ध ही होते हैं। उक्त तर्क पर ही गणधर कृत और स्थिवर कृत आगमों का प्रमाण्य, जैन परम्परा को स्वीकृत है। इस दृष्टिकोण से आगम प्रणेता तीन है—तीर्थं द्भर, गणधर एव स्थिवर अर्थात् चतुर्दश पूर्वी और दश-पूर्वं घर। शेप आचार्यों की कृतियों के सम्बन्ध में यह विचार है, िक जो बात वीतराग वाणी के अनुकूल है, वह प्रमाणित और शेप सब अप्रमाणितहैं।

वाचना-ऋयो

पहली वाचना—वर्तमान मे उपलब्ध आगम वाड्मय, अपने प्रस्तुत रूप मे देविष गणि क्षमाश्रमण के युग मे लिखित हुए है। महावीर निर्वाण के वाद मे, एक लम्बे दुर्भिक्ष के कारण समग्र श्रमण-सघ इधर- उंघर विखर गया था। स्थिति सुधरने पर पाटलीपुत्र मे, आचार्य भद्रवाहु की अध्यक्षता मे श्रमण-सघ एकत्रित हुआ और समस्त श्रमणो ने मिल कर एकादश अङ्गो को व्यवस्थित किया। परन्तु वारहवाँ अङ्ग दृष्टिवाद का विलोप अथवा विस्मरण हो चुका था।

दूसरी वाचना—मथुरा मे, आर्य स्कन्दिल की अध्यक्षता मे की गई। जो धमण वहाँ एकत्रित हुए थे, उन्होंने एक-दूसरे से पूछ कर, जो स्मृति मे रह सका, उसके आघार पर श्रुत को सकलित करके व्यव-स्थित किया गया। जैन अनुश्रुति के अनुसार लगमग इसी समय वल्लमी मे भी नागार्जुन सूरि ने श्रमण-सघ को एकत्रित करके श्रुत-साहित्य को व्यवस्थित करने का सत्प्रत्यन किया था।

तीसरी वाचना— वत्लभीनगर मे देविष गणि क्षमा-श्रमण की अध्यक्षता मे सम्पन्न हुई। काल-दोप से और परिस्थित-वश्च, विस्मृत श्रुत-साहित्य को फिर से सग्रहीत एव सकलित करने का श्रमणो ने प्रयत्न किया। वर्तमान मे आगमो का जो प्रारूप है, वह इसी तीसरी वाचना का अमृत-फल है। देविध-गणि ने उक्त सकलित श्रुत साहित्य को लिपिबद्ध भी करा लिया था। अत उनका प्रयत्न, पूर्व प्रयत्नो की अपेक्षा अधिक स्थायी रह सका, और आज भी वह उपलब्ध हो रहा है—वर्तमान प्रस्तुत आगमो के रूप मे।

गुरदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रत्थ

वर्तमान काल में

धर्म, दर्जन, संस्कृति और आगमो की दभा देख कर, यह विचार पैदा होता है, कि क्या आज के सभी व्येताम्बर सम्प्रदाय-मूर्तियूजक, स्थानकवामी और तेरापन्थी—मिलकर, उपलब्ध आगमो का मुन्दर सम्पादन करने के लिए एकत्रित होकर विचार नहीं कर सकते ?

ग्रागमो की भाषा

आगमों की भाषा, अर्घ-मागबी है। जैन अनुश्रुति के अनुमार तीर्थे खू,र अर्घ-मागबी में उपदेश करते हैं। इसको देव-वाणी कहा गया है। अर्घ-मागबी को वोलने वाला भाषार्य कहा जाता है। यह भाषा मगब के एक भाग में बोली जाती है, इसलिए इसको अर्घ-मागबी कहते हैं। इसमें अठारह देशी भाषाओं के लक्षण मिथित है। भगवान महावीर के शिष्य—मगब, मिथिला, काशी, कौशल आदि अनेक देशों के थे। आगमों की भाषा में देश्य शब्दों की प्रचुरता है। जिनदासमहत्तर की व्याख्या के अनुमार मागबी और देश्य शब्दों का मिश्रण अर्घ-मागबी है। कुछ विद्वान इसको प्राकृत भाषा भी कहते हैं।

विषय-प्रतिपादन

वागमों में वर्म, दर्शन, सस्कृति, तत्व, गणित, ज्योतिष, खगोल, भूगोल, इतिहास—सभी प्रकार के विषय यथाप्रसङ्ग आ जाते हैं। दल वैकालिक और आचाराग में मुख्य रूप से साधु के आचार का वर्णन है, सूत्रकृताग में दार्शनिक विचारों का गहरा मन्यन है। स्थानाग और समवायाग में आत्मा, कर्म, इन्द्रिय, शरीर, भूगोल, खगोल, प्रमाण, नय और निक्षेप आदि का वर्णन है। भगवती में गौतम गणघर और अगवान महावीर के प्रक्रातित हैं। जाता में विविध विषयों पर रूपक और दृष्टान्त है। उपामक दजा में दल शावकों के जीवन का मुन्दर वर्णन है। अन्तकृत् और अनुत्तरोपपातिक में माधकों के त्याग एवं तप का बटा सजीव चित्रण है। प्रक्रन व्याकरण में पाँच आत्रव और पाँच सत्तर का सुन्दर वर्णन किया है। विपाक में कथाओं द्वारा पुण्य और पाप का फल वताया गया है। उत्तराच्ययन में अच्यात्म उपदेश दिया गया है। नन्दी में पाँच जान का विस्तार के साथ वर्णन किया गया है। अनुयोगद्वार में नय एवं प्रमाण का वर्णन है। छेद मूत्रों में उत्सर्ग-अपवाद का वर्णन है। राज-प्रक्रीय में राजा प्रदेशी और केशीकुमार श्रमण का अध्यात्म-सम्वाद सजीव एवं मधुर है। प्रज्ञापना में तत्व-चिन्तन गम्भीर, पर बहुत ही व्यवस्थित है। आगमों में सर्वत्र जीवन-स्पर्शी विचारों का प्रवाह परिलक्षित होता है।

ग्रागम-प्रामाण्य के विषय में मतभेद

आगम-प्रामाण्य के विषय में एक मत नहीं है। व्वेतास्वर मूर्ति-पूजक परस्परा ११ अङ्ग, १२ उपाग, ४ मूल, २ चूलिका सूत्र, ६ छेद, १० प्रकीर्णक—डमी प्रकार ४५ आगमों को प्रमाण मानती

व्याख्या-साहित्य ' एक परिशीलन

है। इनके अतिरिक्त निर्युक्ति, भाष्य, चूर्णि और टीका-इन सबको भी प्रमाण मानती है, और आगम के समान ही इनमे भी श्रद्धा रखती है।

क्वेताम्बर स्थानकवासी परम्परा और क्वेताम्बर तेरापन्थी परम्परा केवल ११ अङ्ग, १२ उपाग, ४ मूल, ४ छेद, १ आवश्यक—इस प्रकार ३२ आगमो को प्रमाण-भूत स्वीकार करती है, शेष आगमो को नहीं। इनके अतिरिक्त निर्यक्ति, भाष्य, चूणि और टीकाओं को भी सर्वाशत प्रमाण-भूत स्वीकार नहीं करती।

दिगम्बर परम्परा उक्त समस्त आगमो को अमान्य घोषित करती है। उसकी मान्यता के अनुसार सभी आगम जुप्त हो चुके है। अत बहु ४५ या ३२ तथा निर्युक्ति, भाष्य, चूणि और टीका-किसी को भी प्रमाण नहीं मानती।

दिगम्बर ग्रागम

दिगम्बर परम्परा का विश्वास है, कि वीर निर्वाण के बाद श्रृत का ऋमश हास होता गया। यहाँ तक हास हुआ कि वीर निर्वाण के ६८३ वर्ष के बाद कोई भी अगधर अथवा पूर्वधर नहीं रहा। अग और पूर्व के अग ज्ञाता आचार्यों की परम्परा में होने वाले पुष्पदन्त और भूतिविल आचार्यों ने पट् खण्डागम की रचना द्वितीय अग्राह्मणीय पूर्व के अंध के आधार पर की और आचार्य गुणधर ने पाचने पूर्व ज्ञान-प्रवाद के अग्र के आधार पर कथाय पाहुड की रचना की। भूतविल आचार्य ने महाबन्ध की रचना की। उक्त आगमो का विषय मुख्य रूप में जीव और कमं है। बाद में उक्त ग्रन्थों पर आचार्य वीर सेन ने धवला और जय धवला टीकाएँ की। ये टीकाएँ भी उक्त परम्परा को मान्य हैं। दिगावर परम्परा का सम्पूर्ण साहित्य आचार्य द्वारा रचित है।

आवार्य कुन्द-कुन्द के प्रणीत ग्रन्थ—समयसार, प्रवचनसार, नियमसार आदि भी आगमवत् मान्य है— दिगम्बर परम्परा मे । आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती के ग्रन्थ—गोमटसार, लब्धि-सार और द्रव्य-सग्रह आदि भी उतने ही प्रमाण-भूत तथा मान्य है। आचार्य कुन्द-कुन्द के ग्रन्थो पर आचार्य अमृतचन्द्र ने अत्यन्त प्रौढ एव गम्भीर टीकाएँ की है। इस प्रकार दिगम्बर साहित्य भले ही बहुत प्राचीन न हो, फिर भी वह परिमाण मे विशाल है, और उवंर एव सुन्दर है।

भ्रागम-साहित्य की परिचय-रेखा

आगम-साहित्य विपुल, विशाल और विराट् है, उसका पूर्ण परिचय एक लेख मे नही दिया जा सकता। प्रस्तुत लेख मे, आगम और उसके परिवार की केवल परिचय रेखा ही दी गई है। यदि आगम के एक-एक अग का पूर्ण परिचय दिया जाए, तो एक स्वतन्त्र ग्रन्थ की ही रचना हो जाए। आवश्यकता तो इस बात की है, कि आगम, निर्मुक्ति भाष्य, चूर्णि, टीका, टब्बा और अनुवाद—सभी पर एक-एक स्वतन्त्र ग्रन्थ की रचना की जाए, जिससे आगम साहित्य का सर्वाङ्गीण परिचय जन-चेतना के सम्मुख प्रस्तुत किया जा

सके। फिर आज तो मूल आगमो के अनुसघान की बहुत बही आवश्यकता है। मूल आगमो मे जो विभिन्न विषय आए है, उन पर भी तुलनात्मक दृष्टिकोण से विचार होना चाहिए। आगमो मे तथा उसके परिवार में घमं, दर्शन और सस्कृति के मूल तत्व भरे पढ़े है। अभी तक आगमो का अध्ययन-अध्यापन केवल धार्मिक दृष्टि से ही होता रहा है, परन्तु अब समय आ गया है, कि उसका अध्ययन, मनन और मन्थन-सस्कृति, समाज और इतिहास की दृष्टि से भी हो। हुएं है, कि कुछ विद्वानो का ध्यान इस विषय पर गया है, और कुछ ने तो उस प्रकार के अध्ययन ग्रन्थ के रूप मे प्रस्तुत भी किए है। किन्तु इस दृष्टिकोण का व्यापक प्रचार और प्रसार होना चाहिए। मूल आगमो के विभिन्न विषयो पर विभिन्न दृष्टि-कोण से लिखने का यह युग है। केवल सस्कृत और प्राकृत टीकाओ से आज का जन-मानस सन्तुष्ट नहीं हो सकता।

निर्युक्ति-परिचय

यह जागमो पर सब से पहली और सब से प्राचीन व्याख्या मानी जाती है। निर्मृक्ति प्राकृत-भाषा में और पद्ममयी रचना है। सूत्र में कथित अर्थ जिस में उपनिबद्ध हो, उसे निर्मृक्ति कहा गया है— "णिज्जुता ते जत्या, ज बद्धा तेण होद्द णिज्जुती।" आचार्य हिरभद्र ने निर्मृक्ति की परिभाषा इस प्रकार की है— "निर्मृक्तानामेव सूत्रार्थाना युक्ति — परिपाटया योजनम्।" 'निर्मृक्ति' शब्द की प्राकृत और सस्कृत वोनो परिभाषाओं से यही फिलतार्थं होता है, कि सूत्र में कथित एव निश्चित अर्थ को स्पष्ट करना, निर्मृक्ति है। दूसरे शब्दों में "निर्मृक्ति प्राकृत-गायाओं में आगमो पर लिखा सक्षिप्त विवरण है।" आगे चलकर निर्मृक्ति पर भाष्य और टीका लिखी गई।

निर्युक्ति की उपयोगिता यह है, कि सिक्षप्त और पदाबद्ध होने के कारण यह साहित्य सुगमता के साथ में कण्ठस्थ किया जा सकता था। निर्युक्ति की भाषा प्राकृत और रचना छन्द में होने से इसमें सहज ही सरसता और मधुरता की अभिव्यक्ति होती है।

निर्युक्ति के प्रणेता आचार्य मद्र बाहु माने जाते है। कौन-से भद्रबाहु ? प्रथम अथवा द्वितीय। इस विषय मे सभी विद्वान एकमत नहीं है। परन्तु कुछ इतिहास-विदो का अभिमत है, कि निर्युक्ति रचना का प्रारम्भ तो प्रथम भद्रबाहु से ही हो जाता है। निर्युक्तियो का समय सवत् ४०० से ६०० तक माना गया है। किन्तु ठीक-ठीक काल निर्णय अभी तक नहीं हो पाया है। काल निर्णय करना, यहाँ अभीष्ट नहीं है।

आगमो के निग्न्ह-भावो को स्पष्ट करना ही एक मात्र निर्युक्तिकार का लक्ष्य होते हुए भी प्रसंग-वश इनमे धर्म, दर्शन, सस्कृति, समाज, इतिहास और विविध विषयो पर वडा सुन्दर विवेचन उपलब्ध हो जाता है। कुछ प्रसिद्ध निर्यृक्तियाँ ये है—

- १ आवश्यक
- २ दशवैकालिक
- ३ उत्तराघ्ययन
- ४ आचाराग
- ५ सूत्रकृताग
- ६ दशाश्रुत स्कन्ध
- ७ बृहत्कल्प
- द व्यवहार
- ६ ओघ
- १० पिण्ड
- ११. ऋषि-माषित

इनके अतिरिक्त निशीय निर्युक्ति, सूर्यप्रक्रप्ति निर्युक्ति, ससक्त निर्युक्ति, गोविन्द निर्युक्ति और आराधना निर्युक्ति भी प्रसिद्ध है। निर्युक्तियो का अनुसन्धान अभी नही हो पाया है। अत निर्युक्तियो की सख्या का निर्धारण नही किया जा सकता। यहाँ पर उपलब्ध निर्युक्तियो का सक्षिप्त परिचय देना ही अभीष्ट है।

धावश्यक-निर्युक्ति

आचार्य मद्रबाहु की यह सर्व प्रथम कृति है। विषय-बहुलता की दृष्टि से और विपुल परिमाणता की दृष्टि से यह बहुत ही महत्वपूणं है। इसकी उपयोगिता और लोकप्रियता का सबसे प्रवल प्रमाण यही है, कि इस पर अनेक आचार्यों ने सिक्षप्त और विस्तृत टीकाएँ लिखी है। टीकाकारो मे—जिनभद्र, जिनदास गणि, हरिभद्र, कोटयाचार्य, मलयगिरि, मलवारी हेमचन्द्र और माणिक्य शेखर जैसे समयं विद्वान है। आवश्यक निर्युक्ति पर आचार्य जिनमद्र-कृत विशेषावश्यक-भाष्य एक विशालकाय ग्रन्थराज है। प्रत्येक विषय को स्पष्ट और विस्तार से सममाने का सफल प्रयास है। सस्कृत टीकाकारो मे आचार्य मलयगिरि ने प्राञ्जल भाषा मे विश्वद व्याख्या की है।

इसमें ज्ञानवाद, गणधरवाद और निन्हववाद का सक्षेप में कथन है। सामायिक के स्वरूप का वर्णन गम्मीर होते हुए भी रुचिकर है। शिल्प, लेखन और गणित आदि कलाओं का उल्लेख ऋषभ जीवन के प्रसंग में हुआ है। व्यवहार, नीति और युद्ध का वर्णन भी आया है। चिकित्सा, अर्थशास्त्र और उत्सवों का वर्णन मी यथा प्रसंग वाया है। उस युग के प्रसिद्ध नगर अयोध्या, हस्तिनापुर, श्रावस्ती

राजगृह, मिथिला, द्वारवती और कोल्लाक ग्राम आदि का उल्लेख है। विवाह, मृतक पूजन, दिस और स्तूप आदि सामाजिक परम्पराओं का वर्णन मिलता है। वन्दन, व्यान, प्रतिक्रमण और कायोत्सर्ग आदि की निक्षेप पद्धति से व्याख्या की गई है।

वर्णन में कही-कही पर यथा प्रसग मुन्दर सुक्तियाँ सहज ही प्रकट हो जाती है। जैसे-

''नहा खरो चरण-भार-बाही, भारस्स भागी न हु चरणस्स ।"

गर्दभ कभी भी चदन के महत्व का अकन नहीं कर सकता। वह केवल उसके भार का ही अनुभव कर पाता है।

"ह्य नाण किया-होण।"

किया-रिहत ज्ञान व्ययं है। ज्ञान की सफलता तभी है, जब वह आचार में उतरे।

"न हु एग-चक्केण रहो पयाइ।"

एक पहिये से रथ कभी नहीं चलता। रथ की गति के लिए टोनी चऋ स्वस्थ और सगक्त होने चाहिए।

इसमे धर्म, दर्शन, तत्त्व और संस्कृति के उपकरण विखरे पढे हैं।

दशर्वकालिक-निर्युक्ति

इसमें साधु के आचार,का वर्णन किया गया है। अहिंसा, सयम और तप का मुन्दर वर्णन है। श्रमण की विहगम से तुलना की है। यथा प्रसग बान्य, रत्न और अनेक विव पशुओं का वर्णन किया है। भोग और काम से दूर रहने का हृदय-स्पर्शी उपदेश दिया है। दो प्रकार के कामों का कथन है— सप्राप्त और असप्राप्त।

इस पर भी अनेक टीकाएँ और चूर्णि लिखी गई है। जिनदास महत्तर की चूर्णि प्रसिद्ध है। इसमें वताया गया है, कि सावक को सावना के मार्ग पर किस प्रकार स्थिर रहना चाहिए। पतन से कैसे वचना चाहिए। कथा के चार भेदो का—आक्षेपणी, विक्षेपनी, सवेगनी और निर्वेदनी का सुन्दर वर्णन है। यथाप्रसग सुभापित वचन भी आते रहते हैं।

उत्तराध्ययन-निर्युक्ति

इसमें उत्तर और अध्ययन जन्दों की व्याख्या की है। श्रुत और स्कन्ध को समभाया गया है। गिल और आकीर्ण का दृष्टान्त देकर शिष्यों की दशा का वर्णन किया है। किपल और निम का उस्लेख

है। इसमे शिक्षाप्रद कथानको की बहुलता है। मरण की व्याख्या के प्रसग पर सतरह प्रकार के मरण का उल्लेख किया गया है। इस निर्युक्ति मे गन्धार श्रावक, तोसिल पुत्र, स्थूलभद्र, कालक, स्कन्दक पुत्र और करकण्डू आदि का जीवन मकेत है। निन्हवो का वर्णन है। राजगृह के वैभार आदि पर्वतो का उल्लेख है। सूक्ति-वचनो की मधुरिमा पाठक के मन को उल्लेखित कर देती है। एक नारी अपनी सखी से अपने पति के आलस्य के सम्बन्ध मे क्या कहती है—

"अइरुगयए य सूरिए, चेद्रयथूभगए य नायसे। भित्ती-गयए व म्रायवे; सहि ! मुहिको हु जणो न बुज्सह ।"

सूर्य का उदय हो चुका है। चैत्य स्तम्भ पर बैठ-बैठ कर काक वोल रहे है। सूर्य का प्रकाश ऊपर दीवारो पर चढ गया है, किन्तु फिर भी हे सिख । यह अभी सो ही रहे है। इस प्रकार के अन्य भी बहुत से प्रसग इस उत्तराध्ययन निर्युवित मे आते है।

ध्राचाराग-निर्युक्ति

इसमे विविध विषयों का वर्णन उपलब्ध होता है। आचार क्या है ? इस पर गम्भीरता से विचार किया गया है। प्रारम्भ मे आचाराग प्रथम अग क्यो है ? और इसका परिमाण क्या है ? इस पर प्रकाश डाला गया है। सनुष्य जाति के वर्ण और वर्णान्तरों का वर्णन किया गया है। लोक, विजय, कर्म, सम्यक्त्व, विमोक्ष, श्रुत, उपधान और परिज्ञा आदि शब्दों की सुन्दर व्याख्या की है।

आचाराग-सूत्र के मूल पर और इसकी निर्युक्ति पर आचार्य शीलाक ने बड़े विस्तार के साथ में बहुत ही गम्भीर टीका की है। आचाराग को समम्मने के लिए शीलाक की टीका का अध्ययन करना ही पढ़ेगा। शीलाक के पाण्डित्य की कदम-कदम पर अभिव्यक्ति होती है। इसमे आचाराग को प्रवचन का सार बताया गया है। वेखिए----

"ग्रगाण कि सारो ? आयारो।"

अर्थात् आचाराग समस्त अगो का सार है।

सूत्रकृतांग-निर्युक्ति

प्रारम्भ में "सूत्रकृताग" शब्द की व्याख्या की है। प्रसगवश गाथा, पोडश, विभक्ति, समाधि, आहार और प्रत्याख्यान आदि शब्दो की व्याख्या भी दी है। सब पर निक्षेप घटाने का सफल प्रयत्न है। इसमें ३६३ मतो का भी उल्लेख है। मुख्य रूप में चार भेद है—कियावादी, अक्रियावादी, अज्ञान-वादी और वैनयिक। निर्युक्ति में जो विषय सक्षिप्त है, टीका में उसका विस्तार कर दिया गया है।

आचाराग के समान सूत्रकृताग सूत्र की निर्मृक्ति और मूल दोनो पर ही आचार्य जीलाक की विस्तृत एव गम्भीर टीका है। दार्जनिक मान्यताओं का खण्डन और मण्डन वडे विस्तार से किया गया है।

दगाश्रुत स्कन्ध-निर्युक्ति

इसके प्रारम्भ मे चरम सकल श्रुतजानी भद्रबाहु को नमस्कार किया गया है। समाधि, आगातना और शवल शब्द की सुन्दर व्याख्या की है। गणी और उसकी सम्पदाओं का विस्तृत वर्णन है। चित्र, उपासक, प्रतिमा और पर्युपण आदि का निक्षेप-पद्धति के साथ विवेचन किया गया है। इसमें पर्युपण के पर्याय-वाची शब्द इस प्रकार है—पर्युपण, पर्युपणमना, परिवसना, वर्पावास, स्थापना और ज्येष्ठग्रह आदि। अञ्ज मग्नू का भी इसमे उल्लेख है। यह निर्युक्ति बहुत महत्वपूर्ण है।

बृहत्कलप-निर्युक्ति

यह निर्युक्ति स्वतन्त्र न रहकर बृहत्कल्प भाष्य में मिश्रित हो चुकी है। दोनों की गायओं में भेद करना कठिन हो गया है। इसमें ताल और प्रलम्ब का विस्तृत वर्णन है। ग्राम क्या है नगर क्या है न पत्तन क्या है ने द्रोणमुख क्या हे निगम क्या हे निगम क्या है जीर राजधानी क्या है ने आदि का रोचक वर्णन है। उपाश्रय और उपाधि की व्याख्या की है। करप और अधिकरण का सुन्दर विवेचन है। यथाप्रसग लोक-कथाओं का उल्लेख है।

साधु और साव्वी के आचार का, आहार का और विहार का वर्णन सक्षेप में होते हुए भी वहुत सुन्दर है। इस निर्युक्ति को समभने के लिए इसके भाष्य और भाष्य की सस्कृत टीका का सहारा लेना पडता है।

व्यवहार-निर्युक्ति

यह निर्युक्ति भी अपने भाष्य में विलीन हो चुकी है। इसमें साबु-जीवन से सबद अनेक महत्वपूर्ण वातों का सक्षेप में वर्णन है। करप और व्यवहार की निर्युक्ति, परस्पर शैली, भाव और भाषा में बहुत कुछ मिलती-जुलती-सी है। साधना के तथ्य मिद्धान्तों का दोनों में प्राय समान वर्णन है।

निशीथ-निर्युक्ति

निशीय-सूत्र की सब से पहले निर्युक्ति व्याख्या वनी । सूत्र-गत शब्दों की व्याख्या निक्षेप पद्धित से की हैं। वृहत्कल्प और व्यवहार निर्युक्ति के समान निशीय निर्युक्ति भी अपने भाष्य में मिल गई है। चूर्णिकार जहाँ सकेत कर देते हैं, वही पर पता लगता है, कि यह निर्युक्ति गाथा है और यह भाष्य गाथा है। निर्युक्ति और भाष्य दोनों मिलकर एक ग्रन्थ वन गया है। उसकी सत्ता अलग नहीं रही। कहने को उसे आज भी हम अलग कहने है।

निजीथ निर्युक्ति आचार्य भद्रवाहु-कृत है, इमका स्पष्ट उल्लेख चूर्णिकार ने स्वय इस प्रकार किया है---''आचार्य भद्रवाह स्वामी निर्युक्ति-गाथा माह ।"

निशीय सूत्र मूल, उसकी निर्युक्ति उमका भाष्य और उसकी चूणि—इन चारों का प्रकाशन मन्मित ज्ञानपीठ, आगरा से हो चुका है। इसका सम्पादन उपाध्याय अमर मुनि जी महाराज ने बडे श्रम के साथ किया है। चार भागों में प्रकाशन हुआ है।

निशीय, कल्प और व्यवहार—तीनो निर्युक्तिया अपने-अपने भाग्यो मे विलीन हो जाने ने स्वतन्त्र न रह सकी । फिर भी बीच-बीच मे चूर्णिकार और टीकाकार कही-कही पर सकेत कर देते हैं । जैसे— "एसा चिरतण-गाहा ।"

उक्त तीनो निर्युक्तियो का विषय प्राय ममान है। अधिकतर माधु के आचार का वर्णन है। यथाप्रसग अन्य बहत-से विषय आ जाते है।

पिण्ड-निर्युक्ति

पिण्ड का अर्थ है---भोजन । इसमे आहार के उद्गम, उत्पादन, एपणा आदि दोपो का विस्तृत वर्णन है। यह आचार्य मद्रवाहु की कृति है। उसमे साधु-जीवन की आहार-विधि का वर्णन है। इसकी गणना मूल सूत्रो में की है।

इसमें आठ अधिकार है—उद्गम, उत्पादन, एपणा, मयोजना, प्रमाण, ग्रगार, धूम और कारण । इस पर सस्कृत में आचार्य मलयगिरि ने वृहद् वृत्ति लियी और आचार्य वीर ने लघुवृत्ति लियी।

श्रोघ-निर्युक्ति

अोघ का वर्ष है—सामान्य, माधारण। साधु-जीवन की सामान्य ममाचारी का इसमे वर्णन किया गया है। इसके प्रऐति वाचार्य भद्रवाहु है। आवश्यक निर्युक्ति का ही यह एक अग है। ओघ निर्युक्ति की गणना मूल सूत्रों मे की गई है। आचार्य द्रोण और आचार्य मलयगिरि ने इस पर सस्कृत टीका लिखी है। इसमे प्रतिलेखन, उपिंध, प्रतिसेवना आलोचना और विश्वृद्धि आदि विषयों पर लिखा गया है।

ससक्त-निर्युक्ति

यह निर्युक्ति किस आगम पर लिखी गई ? इसका उल्लेख नही मिलता । वैसे चौरासी आगमो में उसका उल्लेख है । कहा जाता है, कि यह भी आचार्य भद्रवाहु की एक लघु रचना थी ।

गोविन्द-निर्युक्ति

इस निर्युक्ति को दर्शन-प्रभावक शास्त्र कहा जाता है। इससे प्रतीत होता है, कि इसमे दर्शन-शास्त्र के तथ्यो का वर्णन होगा। एकेन्द्रिय जीवो की सिद्धि करने के लिए आचार्य गोविन्द ने इसकी रचना की। वृहत्कल्प भाष्य मे, आवश्यक चूर्णि मे और निशीथ चूर्णि मे इसका उल्लेख है। यह किसी आगम पर न होकर स्वतन्त्र थी। पर आज यह उपलब्ध नहीं है।

म्राराघना-निर्युक्ति

आराधना निर्युक्ति अभी उपलब्ध नही है। चौरासी आगमो मे "आराधना पताका" एक आगम था। सम्भवत उसी पर यह निर्युक्ति हो ? इस विषय मे अनुसन्धान की आवश्यकता है। वट्टकेर ने अपने मूलाचार मे इसका उल्लेख किया है।

ऋषि-भाषित-निर्युक्ति

चौरासी आगमो मे ऋषि-भाषित भी एक आगम है। प्रत्येक बुद्धो द्वारा भाषित होने से इसे ऋषि-भाषित कहा जाता है। इसके चव्वालीस अध्ययनो मे प्रत्येक बुद्धो के जीवन दिए गए हैं। इस पर आचार्य भद्रवाह ने निर्युक्ति लिखी थी, जो आज उपलब्ध नही है।

सूर्यप्रज्ञप्ति-निर्युक्ति

आचार्य भद्रबाहु ने सूर्यप्रज्ञप्ति पर भी निर्युन्ति की रचना की थी। परन्तु वह आज अनुपलब्ध है। आचार्य मलयगिरि ने अपनी टीका मे इसका उल्लेख किया है। परम्परा मे कहा जाता है, कि इसमे ज्योतिष-शास्त्र के तथ्यो का बहुत सुन्दर वर्णन था। सूर्य की गति आदि का भी वर्णन था।

भाष्य-परिचय

भाष्य भी आगमो की व्याख्या है। परन्तु निर्युक्ति की अपेक्षा भाष्य विस्तार मे होता है। माष्यों की माषा प्राकृत होती है, और निर्युक्ति की तरह भाष्य भी पद्म मे होते है। माष्यकारों में सघदास गणि और जिनभद्र क्षमाश्रमण विशेष रूप से प्रसिद्ध है। विद्वान इनका सयय विश्रम की सातवी शती मानते है।

वृहत्कलप भाष्य, व्यवहार भाष्य और निशीय भाष्य—ये तीनो भाष्य बहुत विस्तृत है, इनमे साधु के आचार का मुख्य रूप मे वर्णन होते हुए भी ययाप्रसग इनमे धर्म, दर्शन, सस्कृति और परम्परा के भी मौलिक तत्व विखरे पढे है। विविध देशो का, विविध भाषाओं का और समुद्र-यात्राओं का बढा ही रोचक वर्णन है।

आचार्यं जिनभद्र क्षमाश्रमण कृत विशेषावश्यक भाष्य मे जैन तत्व-ज्ञान को बहुत ही विस्तार के साथ मे प्रस्तुत किया है। यह ज्ञान का एक महासागर है। तत्व ज्ञान के क्षेत्र मे इतना विशाल अन्य कोई ग्रन्थ नहीं है। मुख्य रूप मे नीचे लिखे भाष्य ग्रन्थ बहुत ही प्रसिद्ध है —

- १ बृहत्कल्प
- २ व्यवहार
- ३ निशीय
- ४ विशेषावश्यक
- ५ पञ्चकल्प
- ६ जीतकल्प
- ७ लघुमाच्य

बृहत्कल्प-भाष्य

यह भाष्य बडा ही महत्वपूर्ण है। इसमे साधु-जीवन के आचार का विस्तार से वर्णन है। साधु के आहार, और दिन-चर्या का मौलिक रूप मे वर्णन किया है। उत्सर्ग और अपवाद मार्ग का वर्णन बहुत विस्तृत है।

सम्यक्त्व और पाँच ज्ञान का सिक्षप्त में उल्लेख है। साध्वियों को दृष्टिवाद के अध्ययन का निषेध है। आचार्य कालक सुवर्ण-भूमि गए थे, इसका उल्लेख है। जिन-कल्प और स्थिर-कल्प में क्या भेद है? इसका बढ़े विस्तार से वर्णन किया गया है। सूत्र परिषदा और लौकिक परिषदा का मनोरजक वर्णन है। प्रशस्त भावना क्या है? अप्रशस्त भावना क्या है? उस युग में लोगों के रहने के घर कैसे होते थे? और वे कैसे बनाए जाते थे। साधु को देशाटन करना चाहिए, और वहाँ की विभिन्न भाषाओं को सीखना चाहिए। रुग्ण साधु की चिकित्सा कैसे करना। विचार-भूमि, विहार-भूमि और आर्य-क्षेत्र की व्याख्या बहुत सुन्दर है।

राग और द्वेप नही करना चाहिए। राग कैसे उत्पन्न होता है, इसका सुन्दर और मनोवैज्ञानिक वर्णन है। कहा गया है कि---

> "संदसरोष पीई, पीईउ रईउ वीसंभी । वीसंभाको पणको , पचित्रहं वडढए पिम्म ॥

परिचय से प्रीति, प्रीति से रित, रित से विश्वास और विश्वास से प्रणय की अभिवृद्धि होती है। रित का अर्थ है—आसिक्त और प्रणय का अर्थ है—राग। अत साघु को कभी किसी के साथ रित और प्रणय नहीं करना चाहिए। इससे साघु के सयमी जीवन का पतन हो जाता है।

सघ की रक्षा कैसे की जाए? विशेषत तरुणी साध्वियों की रक्षा का प्रश्न वढा ही पेचीदा था। विहार-यात्रा में आहार-पानी की समस्या विकट वन जाती थी। अत उस युग के आचार्य एक देश से दूसरे देश में जाने के लिए सार्थवाहों की खोज में रहने थे। सार्थवाहों का वर्णन वहुत ही रीचक है।

आचार्य अपने शिष्यो को उपदेश दिया करता था, कि स्वाघ्याय मे कभी प्रमाद मत करो। प्रमाद से सचित ज्ञानराशि विस्मृत हो जाती है। आचार्य कहता है—

"जागरह नरा । णिज्यं, जागरमाणस्स वड्ढते बुद्धी । जो सुवित ण सो धण्णो ; जो जग्गति सो सया धण्णो ॥"

साधको । सदा सावधान रहो । कभी प्रमाद मत करो । जागरण-शील साधक की बुद्धि सदा विकसित रहती है । जो सोता है, वह अपने ज्ञान-धन को खोता है, और जो जागता है, वह नये ज्ञान को प्राप्त करता है ।

इस भाष्य मे पाँच प्रकार के वस्त्रों का वर्णन है—जागिमक, मागिक, सानक, पोतक और तिरीट। माण्डशालाओं का वर्णन है। उस युग मे खाने-पीने की बहुत-सी वस्तुओं का उल्लेख है।

शील और लज्जा को नारी-जीवन का विशेष भूषण बताया है। नारी का आभूषण वस्तुत शील और लज्जा ही है—

"ण भूसण भूसयते सरीर सील-हिरी य इत्यिए । गिरा हि सखार-जुया नि ससती; अपेसला होइ असाहु-वादिणी ॥"

आभूपणो से नारी का शरीर शोभित नहीं होता, उसका भूपण तो शील और लज्जा ही है। मधुरा गिरा सबको प्रिय लगती है, और कटु बचन सब को पीडा देता है।

उज्जयिनी, राजगृह और तोसली नगर के विशाल बाजारो का वर्णन है, जहाँ पर सब कुछ मिलता, कुछ भी अप्राप्य नहीं था। अनेक प्रकार के परकोटो का वर्णन भी है। आहार-विधि, पाक-विधि,

अधिकरण, मोक और परिवासित आदि का विस्तार से वर्णन है। कटक, उद्धरण, दुर्ग और क्षिप्तचित्त आदि का विवेचन किया है, मथुरा मे देवनिर्मित स्तूप का वर्णन है, जिसके लिए कभी जैन और वौद्धों मे तीव्र सघर्ष चला था। जीणं, खण्डित और अल्पवस्त्र घारण करने वाले निर्म्न को भी अचेलक कहा गया है। आठ प्रकार के राज-पिण्ड का वर्णन किया है।

कभी किसी वस्तु विशेष पर यदि साधुओं में मतभेद अथवा सघर्ष हो जाए, तो क्या करना चाहिए ? कहा गया है कि---

"विणास-घम्मीसु हि कि ममत्त।"

ससार की वस्तुएँ विनाश-शील है। अत उन पर ममता क्यो की जाए ? ऐसा विचार करो।

सबको अपने समान समाको । कभी किसी के साथ बुरा व्यवहार मत करो । कहा है-

"ज इच्छिसि अप्पणतो, ज च ण इच्छिसि अप्पणतो। त इच्छ परस्त वि या, एत्तियग जिण-सासणय।"

जैसा व्यवहार तुम दूसरो से चाहते हो, वैसा ही तुम भी दूसरो के साथ करो। भगवान के उपदेश का सार यही है, और अहिंसा का व्यापक दृष्टिकोण भी यही है।

व्यवहार-भाष्य

١

परिमाण में व्यवहार-भाष्य बृहत्कल्प भाष्य से कुछ ही छोटा होगा, अन्यथा बरावर है। व्यवहार भाष्य पर मलयगिरि ने विवरण लिखा है। व्यवहार में साधु और साध्वियों के आचार, विचार, तप, प्रायश्वित और वर्या का वर्णन है। आलोचना का बहुत विस्तार किया गया है। शुद्ध भाव से आलोचना करना साधु-जीवन के लिए प्रधान कर्तव्य माना है। जैसे वालक अपने माता-पिता के सामने अपने अच्छे और दुरे कर्मों को स्पष्ट रूप में कह देता है, वैसे ही शिष्य को भी अपने आचार्य के समक्ष अपने अपराध को स्पष्ट स्वीकार कर लेना चाहिए, जिससे उस का प्रायश्चित्त लेकर विशुद्धि की जा सके। जीवन की परम-शुद्धि साधक के जीवन को पावन और पवित्र बना देती है।

गण के अथवा गच्छ के सचालन के लिए आचार्य की परम आवश्यकता है। नृत्य के विना नट का मूल्य नहीं, नर के बिना नारी का मूल्य नहीं, घुरी के विना चक्त का मूल्य नहीं, वैसे ही आचार्य के बिना गण अथवा गच्छ का मूल्य नहीं। जैसे बल और वाहन के बिना राजा अपने राज्य की रक्षा नहीं कर सकता, वैसे ही आचार्य भी अपनी सम्पदाओं से ही अपने गण की रक्षा कर सकता है, अन्यथा नहीं।

कदम-कदम पर साघुको को साघना पथ पर अडोल और अकस्य रहने के लिए कहा गया है। तोन प्रकार के हीन-जन होते है—जाति-जुगित, जैसे स्वपच, डोम्ब और किणिक। कर्म-जुगित, जैसे नट व्याघ और रजक आदि। शिल्प-जुगित, जैसे पट्टकार और नापित।

इसमे आयं रक्षित, आयं कालक, सातवाहन, प्रद्योत और चाणक्य का उल्लेख है। कुिशष्य को महाकल्प श्रुत पढाने का निषेध है। जहाँ कुत्ते अधिक हो, वहाँ साधु को विहार का निषेध है। तप, सत्व, एकत्व, सूत्र और बल—इन पाँच भावनाओं का विवेचन है। मथुरा में देव-निर्मित स्तूप का वर्णन यहाँ पर भी है। मिन्न-भिन्न देशों की भाषा और भूषा का विस्तृत वर्णन किया गया है।

प्रतीत होता है, उस युग में, नारी की स्वतन्त्रता को अच्छा नहीं समभते थे। व्यवहार भाष्य युग की नारी में और मनु स्मृति की नारी में बहुत कुछ समानता है। भाष्य में नारी के लिए कहा गया है—

जाया पितिव्यसा नारी, बत्ता नारी पतिव्यसा। विहवा पुत्तवसा नारी, नित्य नारी सयवसा॥

बचपन में लड़की पिता की सरक्षा में रहती है, यौवन में पित के हाथों में, और विधवा हो जाने पर पुत्र के अधिकार में । बेचारी नारी के भाग्य में तो दासता ही लिख दी गई है। यहाँ भाष्यकार वैदिक संस्कारों से प्रभावित प्रतीत होते हैं। अथवा उस युग में यही सामाजिक नियम होगा। भारत में तो आज भी अधिकतर यही परम्परा चालू है।

भाष्य में इस बात का भी उल्लेख है, कि राजसभा में, वाद-विवाद में पराजित होने पर अपमानित होना पडता था। अन्य लोगों द्वारा भी साधुओं को पीडा मिलती थी। वर्षा-काल में किस स्थान में रहकर वर्षा-वास करना, यह भी उस युग की एक समस्या थी। इस प्रकार साधु-जीवन से सम्बद्ध अनेक बर्णन व्यवहार में आते है।

निशीय-भाष्य

चूणिकार के मतानुसार निर्युक्ति की प्राकृत पद्ममयी व्याख्या का नाम भाष्य है। निशीथ भाष्य भी कल्प और व्यवहार की माँति बहुत विशाल है। इसमें साधु-जीवन के आचार का विस्तार के साथ वर्णन है। इतिहास, सस्कृति, धर्म, दर्शन, ज्योतिष और भाषा की सामग्री इसमें सर्वत्र विखरी पड़ी है। इसमें निर्ग्रन्थ और निर्ग्रन्थी सच के कर्तव्य और अकर्तव्य के विधि-विधान के मौलिक उपदेशों का सुन्दर सग्रह किया गया है। उत्सर्ग और अपवाद मार्ग का सागोपाग कथन किया है। विवेक-शून्य आचार से या तो शिथिलाचार का पोषण होता है, या फिर केवल अर्थ-शून्य बाहरी आडम्बर की अभिवृद्धि होती है।

निशीय-भाष्य की बहुत-सी गाथाएँ कल्प और व्यवहार से मिलती-जुलती है। इसमे बताया गया है, कि साधक को सदा राग-द्वेष की भावनाओं से दूर रहना चाहिए। विवेक से किया गया कार्य निर्दोष होता है —

> "जद्द सव्वसी अभावो, रागादीण हवेज्ज णि होसो।"

साधक के जीवन मे यदि किसी प्रकार का राग और द्वेप नहीं है, तो वह साधक एक निर्दोप साधक है। सदोप साधक के लिए प्रायक्ष्यित्त का विधान किया गया है। पतन का अवसर आने पर साधक कैसा सकल्प करे। कहा गया है, कि अपने चिरसचित बत को किसी भी प्रकार भग न होने दे। क्योंकि स्वीकृत बत उसके जीवन का धन है।

रात्रि-भोजन मे क्या दोप है ? इसके लिए कहा गया है, कि रात्रि मे भोजन करने से मक्खी, मच्छर, बिच्छू, चीटी, पुष्प, बीज और विप आदि भोजन मे मिश्रित हो सकते है। साधु और साध्वयो का परस्पर सपकं न करने के सम्बन्ध मे निशीय-भाष्य मे अत्यन्त कठोर नियमो का विधान किया है। कूलटा नारियो से सावधान करने को कहा है।

विभिन्न देशों की विभिन्न भाषाओं और वेप-भूषा का वर्णन भी बीच-बीच में यथा-प्रसंग आता है। विभिन्न देशों के विभिन्न लोगों के स्वभाव का वर्णन मनोवैज्ञानिक पद्धित से किया गया है। वह-बहे सार्थवाहों का वर्णन वहा ही रोचक किया गया है। मार्ग में उन्हें कैसी-कैसी बाधाओं का सामना करना पहता था।

कागणी और दीनार आदि प्राचीन सिक्को का उल्लेख है। साने और पीने की बहुत-सी चीजो का उल्लेख है, जो आज के युग मे उपलब्ध नहीं है। तोसली नगर मे तालोदक और राजगृह के तापोदक कुण्ड का भी उल्लेख मिलता है। सिद्धसेन और गोविन्द वाचक का उल्लेख है। अन्य बहुत-से नगरों का, वहाँ की रीति-नीतियों का वर्णन है।

उस युग की लोक-कथाओं का, लोक परम्पराओं का और लोक-सस्कृतियों का सजीव वर्णन निकीय भाष्य में उपलब्ध होता है। समाज-शास्त्र के नियम, अर्थ-शास्त्र के सिद्धान्त और राजनीति के भेदों का वर्णन भी उपलब्ध होता है। निकीय भाष्य का सम्पादन पूज्य गुरुदेव उपाध्याय अमर मुनि जी महाराज ने किया है, और सन्मित ज्ञानपीठ ने चार बडे भागों में उसका प्रकाशन करके महान् साहित्य-सेवा की है।

जीतकल्प-भाष्य

आचार्य जिनभद्र क्षमाश्रमण ने प्राकृत गायाओं में जीतकल्प सूत्र की रचना की थी। उसमें जीत व्यवहार के आधार पर प्रायश्चित्तों का सक्षिप्त वर्णन किया है। साधक के जीवन में प्रायश्चित्त का महत्व-पूर्ण स्थान है, क्योंकि मोक्ष के कारणभूत चारित्र के साथ उसका सम्बन्ध है। इस में प्रायश्चित्त के दश मेदों का वर्णन है।

आचार्य जिनभद्र क्षमाश्रमण कृत जीतकल्प-भाष्य इसी जीतकल्प सूत्र पर है। यह भाष्य केवल जीतकल्प सूत्र पर होते हुए भी इसमे समस्त छेद सूत्रों का रहस्य आचार्य ने भर दिया है। इसमे मूलसूत्र

के एक-एक शब्द का अर्थ करने के बाद उसका भावार्थ भी स्पष्ट किया गया है। अनेक शब्दो की व्युत्पत्ति भी बहुत सुन्दर रूप मे लिखी है।

भाष्य मे सबसे पहले प्रवचन को नमस्कार किया गया है। फिर प्रवचन शब्द की अनेक प्रकार से व्याख्या की है। इसके बाद मे विस्तार के साथ प्रायश्चित्त शब्द की व्युत्पत्ति और व्याख्या की है? कहा गया है—

''पाव छिबति जम्हा, पायच्छित ति भण्णोति तेण ।''

क्योंकि यह पाप का छेदन करता है, इसलिए प्रायश्चित्त कहा जाता है।

पाँच प्रकार के व्यवहारों का वर्णन किया गया है—जीत, आगम, श्रुत आज्ञा और घारणा। पाचों का विस्तार के साथ में वर्णन है। जीत व्यवहार को व्याख्या की है, कि जो परम्परा से प्राप्त हो, महाजन सम्मत हो और जिसका सेवन बहुश्रुत पुरुषों ने बार-बार किया हो। यथाप्रसग अन्य बातों का भी उल्लेख किया है।

सक्षेप मे पाँच ज्ञानो का वर्णन बहुत सुन्दर किया है। मक्त परिज्ञा, इगिनी मरण और पादपोप-गमन इन तीन प्रकार की मारणान्तिक साधनाओ का विवेचन किया है।

जीत कल्प सूत्र और उसके माध्य का सम्पादन आगम प्रभाकर श्री पुण्य विजय जी महाराज ने किया है। उसका प्रकाशन भी हो चुका है। जीतकल्प भाष्य पर आचार्य सिद्धसेन ने चूर्णि लिखी थी। यह सिद्धसेन, दिवाकर सिद्धसेन से मिन्न है। चन्द्र सूरि ने चूर्णि पर विजम पद व्याख्या लिखी है। जीतकल्प सूत्र पर भी एक चूर्णि लिखी थी। ऐसा उल्लेख सिद्धसेन ने किया है।

पञ्चकल्प-भाष्य

पञ्चकल्प सूत्र की परिगणना छेद सूत्रों में की जाती है। इसमें साधु के आचार और विचार का वर्णन था। इस पर एक भाष्य लिखा गया था, जिसे पञ्चकल्प भाष्य कहा जाता है। कहा जाता है कि यह आज कल उपलब्ध नहीं है। परन्तु "जैन-भारती" के वर्ष ११ अक २० में श्री अगरचन्द्र जी नाहटा का एक लेख प्रकाशित हुआ है, जिसमें पञ्चकल्प के विषय में लिखा है—

"पञ्चकल्प को अनुपलब्ध बताया गया था। पर बृह्त् टिप्पणी मे पञ्चकल्प का परिमाण ११३३ क्लोको का पाया जाता है और मुक्ते प्राप्त प्रति मे केवल १८४ गाथाएँ ही है।"

कल्प का अर्थ है--आचार । साधु के आचार का ही इसमे वर्णन है। पञ्चकल्प का अर्थ है--पांच प्रकार का आचार । बृहत्कल्प माण्य मे छह प्रकार के, सात प्रकार के, दश्च प्रकार के, बीस प्रकार के और बयालीस प्रकार के कल्पो का भी उल्लेख है। पञ्चकल्प के विषय मे अधिक ज्ञातव्य उपलब्ध नहीं होता।

विण्ड-निर्युक्ति-भाष्य

इस भाष्य मे ४६ गाथाएँ है। यह भाष्य पिण्ड निर्युक्ति पर लिखा गया है। पिण्ड निर्युक्ति की मूल सूत्रों में परिगणना की गई है। इसमें साधु जीवन के आचार और विचार के सम्बन्ध में वर्णन किया गया है। विशेष करके इसमें साधुओं के दान लेने की विधि पर प्रकाश डाला गया है। यद्यपि भाष्य का परि-माण बहुत लघु है, फिर भी उनमें यथाप्रसङ्ग अन्य बातों का उल्लेख भी उपलब्ध होता है।

इसमे पाटिलपुत्र के राजा चन्द्रगुप्त और उसके महामन्त्री चाणक्य का उल्लेख है। पाटिलपुत्र में जो भयकर दुर्भिक्ष पढ़ा था, उसका भी उल्लेख है। आचार्य सुस्थित और उसके शिष्यों के सम्बन्ध में भी वर्णन मिलता है। इस सम्बन्ध में एक कथानक भी दिया गया है।

श्रोघ-निर्युक्ति-भाष्य

पिण्ड निर्युक्ति की माँति ओष निर्युक्ति में भी साधु जीवन के आचार-विचार का वर्णन किया गया है। इसमे ३२२ गाथाएँ है। इस पर आचार्य द्रोण ने वृक्ति लिखी है। साधु के आचार के अतिरिक्त इसमें प्रसङ्गवश अन्य वर्णन भी आ जाते है।

किसी किसी देश मे वहाँ के लोग प्रात काल साधुओं के दर्शन को अपशकुन मानते थे। साधुओं का अनेक प्रकार से परिहास किया जाता था। इसमें कॉलंग देश के काञ्चनपुर नगर में जो भयकर बाढ आयी थी, उसका भी उल्लेख है। सास्कृतिक दृष्टि से ओघ निर्युक्ति भाष्य वडा ही महत्वपूर्ण माना जाता है। मालवा देश के सम्बन्ध में उल्लेख आया है, कि वहाँ के लोग साधुओं को बहुत पीडा देते थे। अत भाष्याकर उनसे सतकं रहने का सकेत करते है। इसमें शुभ और अशुभ तिथियों पर भी विचार किया गया है।

दशवैकालिक-भाष्य

दश्वैकालिक-सूत्र की गणना मूल सूत्रों में है। इस पर भी एक छोटा सा भाष्य है, जिसमें कुल ६३ गायाएँ है। इस पर आचार्य हरिभद्र की एक टीका है।

इसमें मूल गुण और उत्तर गुणों का कथन है। प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणों की चर्ची है। जीव की सिद्धि अनेक प्रमाण और तक से की है। यह भी बताया है, कि वैदिक और बौद्ध, जीव का क्या स्वरूप मानते हैं।

इसमें साधु के आचार और विचार । भी वर्णन है। प्रसगवश बीच-बीच में अन्य बातों का भी ल्लेख किया गया है। छोटा होते हुए भी यहभाष्य बढे महत्त्व का है।

उत्तराध्ययन-भाष्य

इसकी गणना भी मूल सूत्र मे है। इस पर शान्ति सूरि ने प्राकृत मे एक विस्तृत टीका लिखी है। इस पर एक लघु भाष्य भी लिखा गया है, जिसकी गायाएँ इसकी निर्यृक्ति मे मिश्रित हो गई है।

इसमे बोटिक की उत्पत्ति का वर्णन किया गया है। पाँच प्रकार के निर्ग्रन्थों का स्वरूप बताया गया है। पाँच भेद इस प्रकार से है—पुलाक, बकुश, कुशील, निर्ग्रन्थ और स्नातक। प्रसङ्गवश अन्य भी वर्णन किया गया है, जो बहुत सुन्दर है।

उत्तराध्ययन सूत्र पर सस्कृत मे बहुत सी टीकाएँ लिखी गई है। इन टीकाओ मे कुछ विस्तृत है. और कुछ सक्षिप्त है।

ग्रावश्यक-भाष्य

आवश्यक सूत्र मे जैन साधना का बडा ही महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इस पर तीन भाष्य लिखे गए है लघु-भाष्य

महाभाष्य

विशेषावश्यक-भाष्य

इसमें बताया गया है, कि कालिक श्रुत में चरण करणानुयोग का वर्णन है। ऋषि-भाषित में धर्म कथानुयोग का वर्णन है। दृष्टिवाद में द्रव्यानुयोग का वर्णन किया है।

निन्हवों का और करकण्डू आदि प्रत्येक बुद्धों के जीवन का विस्तार के साथ कथन किया गया है। अस्वाच्याय का वर्णन भी संक्षेप में किया है। अस्विमित्र के सम्बन्ध में कहा गया है, कि वह अनुप्रवाद के नैपूणिक वस्तु में पारगत था। अन्य बहुत-से विषयों का इसमें वर्णन है।

विशेषावश्यक-भाष्य

आवश्यक-सूत्र पर यह एक विस्तृत, विशाल और बृहत्काय महाभाष्य है। जैन ज्ञान का यह एक महाकोष है। आगमो पर जितने भी अन्य माष्य है, उन सब मे यह विशाल भाष्य है। आगमो मे बिखरे तत्व ज्ञान को इसमे एकत्रित, सुसगत और तर्क-शैली मे प्रस्तुत किया है। जैन तत्व ज्ञान की परिभाषाओं को स्थिर किया है। इसकी रचना के उत्तर काल मे जितने भी आगम के व्याख्याकार आचार्य हुए है, उन सबने अपनी व्याख्या का आधार इसी महाभाष्य को बनाया है। आगम मे कोई ऐसा तत्व नहीं है, जिसकी आचार्य ने इसमे विस्तार से व्याख्या अथवा चर्चा न की हो। आचार की चर्चा इसमे भले ही सक्षेप मे हो, परन्तु विचार की चर्चा तो विस्तार के साथ मे की है।

विशेषावश्यक-भाष्य का प्रत्येक प्रकरण और प्रत्येक बच्याय अपने आप मे एक-एक स्वतन्त्र ग्रन्थ ही है। ज्ञानवाद मे पाँच ज्ञानो की विचारणा इतने विस्तार से की है, कि वाद के आचार्यों ने अपने ग्रन्थो

मे उसी को ग्रहण किया, नया कुछ भी लिख नहीं सके। आचार्य ने पुरातन शैली से ही ज्ञान का वर्णन किया, उसे तर्क-शैली से प्रस्तुत करके दार्शनिक-युग की समग्र प्रमाण विवेचना को आत्मसात् कर लिया। इसकी ज्ञानवाद की विवेचना का गम्भीर अध्ययन करने के बाद में अध्येता के मुख से एक ही बात निकलती है, कि 'जो कुछ यहाँ पर है, वही अन्यत्र भी है, और जो कुछ यहाँ पर नहीं है, वह अन्यत्र कहीं पर भी दृष्टि-गोचर नहीं होता। ज्ञानवाद की गम्भीरता का इममे यथार्थ दर्शन उपलब्ध होता है।"

इसका गणधरवाद भी बहुत विशाल और गम्भीर है। समग्र भारतीय दर्शन का इसमे निचोड आ जाता है। एक प्रकार से गणधरवाद भारतीय दर्शन का प्रतिनिधि ग्रन्थ कहा जा सकता है। दर्शन-शास्त्र का ऐसा कोई विचार नहीं, जो इसमे न आ गया हो। जीव और आत्मा, बन्ध और मोक्ष, लोक और परलोक, पुण्य और पाप, स्वर्ग और नरक तथा भूतवाद और अध्यात्मवाद, सब पर आचार्य ने अधिकार पूर्वक लिखा है। ग्यारह गणधरो का तत्वज्ञान इसमे समाहित हो जाता है। पूर्वपक्ष गणधरो का और जत्तरपक्ष महाथमण भगवान महावीर का। अपनी श्रका का समाधान मिल जाने पर सब गणधर भगवान का शिष्यत्व स्वीकार कर लेते है। इसी आधार पर यह गणधरवाद कहा जाता है।

इसका निन्हववाद भी कम विशाल नही है। इसमे निन्हवो के विचार भेद को लेकर बहुत विस्तार से लिखा गया है। अत यह भी ज्ञानवाद और गणधरवाद की मॉति एक स्वतन्त्र ग्रन्थ कहा जा सकता है। निन्हवो की चर्चा बहुत ही रोचक और सुन्दर है। तर्क और प्रतितकों का दगल देखने योग्य है। आचायं की शैली इतनी प्रशस्त और सुवोध्य है, कि विपय गम्भीर होने पर भी अध्येता उसके अध्ययन से अवता नही है। जैन सस्कृति मे भी समय-समय पर कैसे और कितने विचार भेद होते रहे है। इस वात का प्रमाण इस निन्हववाद के अध्ययन से मिल जाता है। इससे मिथ्या आग्रह और सम्यग् आग्रह का पता लगता है। इसमे एकान्त और अनेकान्त की चर्चा वहत मधुर है।

सामायिक का स्वरूप बहुत विस्तार से और निक्षेप पद्धति से बताया गया है। बस्तुत विशेषा-बश्यक भाष्य आवश्यक के प्रथम सामायिक आवश्यक पर ही लिखा गया है। एक मे ही आचार्य ने सब कुछ कह दिया, फिर आगे कुछ कहना ही शेष नही रहा।

नमस्कार प्रकरण भी वहुत लम्बा है। नमस्कार क्या है? उसका फल क्या है? आदि पर गम्भीर विचार किया गया है। इसमे भी निक्षेप पढ़ित से कथन है।

निक्षेपो की विचारणा लम्बी और बहुविध है। निक्षेप की परिभाषा देकर, फिर उसके भेद बता-कर अन्त मे उसे घटाने की विधि अथवा पढ़ित का वर्णन है। मुख्य रूप मे निक्षेप के चार भेद होते है।

नयाधिकार मे नयो का विस्तार से कथन किया गया है। नयो का स्वरूप, नयो के भेद और नयो की योजना पद्धति का कथन किया गया है। मृल मे दो नय और फिर उसके यात भेदो का वर्णन किया है। प्रसगवश अन्य भी बहुत से विषयो की चर्चणा विस्तार के साथ की है।

विशेपावश्यक-भाष्य पर अनेक समर्थ आचार्यों ने टीका की है, परन्तु उन मे तीन टीकाएँ बहुन प्रसिद्ध हैं —

- १ स्वय प्रन्यकार की स्वोपज्ञवृत्ति
- २ कोटयाचार्य की विस्तृत टीका
- ३ आचार्य मलधारी हेमचन्द्र कृत विशाल टीका

आगम ग्रन्थों में ही नहीं, समग्र जैन तत्व-ज्ञान के ग्रन्थों में इस भाष्य का अपना एक विकिष्ट स्थान रहा है, और भविष्य में भी रहेगा। यह भाष्य, वस्तुत महाभाष्य है। आगमों के रहस्य को समभने के लिए इसका अध्ययन परम आवश्यक है। आगम-गत तत्त्ववाद का इसमें बहुत ही स्पष्ट वर्णन किया गया है।

चूणि-परिचय

निर्युक्ति और भाष्य की भाँति चूर्णि भी आगमो की व्याख्या है। परन्तु यह पद्य मे न होकर गद्य मे होती है। केवल प्राकृत मे न होकर प्राकृत और सस्कृत दोनो मे होती है। चूर्णियो की भाषा सरल और सुवोध्य होती है।

चूर्णियों का रचना समय लगभग सातवी-आठवी शती है। चूर्णिकारों मे जिनदास महत्तर का नाम विशेष उल्लेखनीय है। इनका समय विक्रम की सातवी शती माना जाता है। इन्होंने बहुत-से आगमों पर चूर्णियाँ लिखी है। परन्तु इनकी निशीय चूर्णि तो बढ़े विस्तार में हैं। चूर्णिकारों में सिद्धसेन सूरि प्रलम्ब सूरि और अगस्त्यसिंह सूरि का नाम भी उल्लेखनीय है। निशीय और आवस्यक की चूर्णि को विशेष चूर्णि कहा गया है।

प्रसिद्ध और उपलब्ध चूर्णियाँ इस प्रकार हैं -

₹.	आवश्यक	१०	जीवाभिगम
3	आचाराग	22.	निशीय
₹.	सूत्रकृताग	१२	महानिशीथ
٧.	दशवैकालिक	₹₹.	वृहत्कल्प
X	उत्तरा घ्ययन	१४	व्यवहार
Ę.	नन्दी	१५	दशाश्रुत स्कन्ध
9	अनुयोगद्वार	१६	जीतकल्प
5	व्यास्या-प्रज्ञप्ति	१७	पञ्चकल्प
.3	जम्बूद्वीप-प्रज्ञप्ति	१ 5.	ओघ

इन चूर्णियो से धर्म, दर्शन, सस्कृति, समाज और इतिहास की विपुल सामग्री उपलब्ध होती है। इनके अध्ययन से जैन आचार्यों के व्यापक ज्ञान का पता लगता है।

ग्रावश्यक-चूर्णि

अन्य चूर्णियों की भाति इसमें केवल शब्दों के अर्थ का ही कथन नहीं है। विषय और विवेचन की दृष्टि से यह एक स्वतन्त्र ग्रन्थ ही बन गया है। इसमें विविध विषयों का विस्तार से उपन्यास किया है। भाषा इसकी प्राञ्जल है।

इसमे पाँच ज्ञानो का विवेचन है। गणघरो का सम्वाद है। ऋपमदेव के जन्म से लेकर निर्वाण तक की घटनाओं का वर्णन कम-बद्ध है। कलाओं का कथन है। शिल्प-शास्त्र के तत्वो का प्रतिपादन है। पाँच प्रकार के शिल्प-कारों का उल्लेख है। पाँच शिल्पकार है—कुम्भकार, चित्रकार, वस्त्रकार, कर्मकार और काश्यप। अग्नि के आविष्कार का उल्लेख है।

इसमे यह भी कथन है. कि ऋपभदेव ने अपनी पुत्री ब्राह्मी को लेखनकला की, सुन्दरी को गणित की और अपने पुत्र भरत को चित्रकला और राजनीति की शिक्षा दी। भरत की दिग्विजय और उसके राज्याभिषेक का विस्तार के साथ में वर्णन किया गया है।

महावीर के जन्म और जन्मोत्सव का रोचक वर्णन है। यहावीर की दीक्षा, साधना, उपसर्ग और कैवल्य आदि का वर्णन किया गया है। पार्श्व-परस्परा के अनेक सन्तो का परिचय दिया है।

मखिलपुत्र गोशालक महावीर को नालन्दा में मिला। महावीर ने लाढ, बज्जभूमि और शुश्र भूमि में जो उपसर्ग सहन किए थे, उनका उल्लेख है। यह वर्णन बहुत ही द्रावक है। प्रसंग-बश जमालि, आर्यरक्षित, तिज्यगुप्त, वज्र स्वामी और वज्रसेन आदि का वर्णन किया गया है, जो इतिहास की दृष्टि से बहुत ही मह्त्वपूर्ण है। दशपुर, दशार्ण भद्र और मथुरा का भी उल्लेख है।

चेलना के अपहरण की घटना है। कोणिक और सेचनक राथी की उत्पत्ति कथा दी है। कोणिक का चेटक के साथ युद्ध हुआ था। मगध की प्रसिद्ध गणिका मागधी का और कोणिक ने उसकी कैसे सहायता ली?

राजा श्रीणिक के पुत्र अभयकुमार के जीवन की अनेक घटनाओं का वर्णन भी इसमें मिलता है। उसकी बौद्धिक सूभ की अनेक कथाओं का उल्लेख है। कोणिक के पुत्र उदायी ने पाटलिपुत्र कैसे बसाया? इसका वर्णन है।

यथाप्रसग नन्द राजा का वर्णन, शकटाल और वररुचि की घटना, स्थूलसद्र का ससार त्याग कर दीक्षा ग्रहण करना और कोशा को प्रतिबोध करना आदि का वर्णन इतिहास की दृष्टि से उपयोगी है।

गुरुदेव थी रहन मुनि स्मृति-ग्रन्थ

श्राचारांग-चूणि

इसमें साधु के आचार का वर्णन है। प्रसगवण अन्य भी बहुत-में वर्णन आ जाते हैं। वूर्णि सस्कृत और प्राकृत का मिश्रित रूप होता है। भाषा सरल और सुबोध्य होती है। वीच-वीच में विषय को स्पष्ट करने के लिए कथानक भी आ जाते हे। कथानकों में लोक-कथाएँ बहुत है। यहाँ पर एक लोक-कथा का नमूना देखिए —

"एगम्मि गामे एक्को कोडुविओ धणमन्तो बहुपुत्तो य । सो वृड्ही भूतो पुत्तेसु भर सणसित ।"

"एक्किम्म गामे सुइवादी । तस्स गामस्स एगस्स गिहे केणइ चिछप्पति, तो चउसद्वीए मिट्टयाहि सण्हाति । अण्णदा यस्स गिहे बलद्दो मतो ।"

उक्त दोनो खण्डो के अध्ययन से अध्येता भली-भाति समक्त सकता है, कि चूर्णि की भाषा कितनी सरल और शैली कितनी रोचक है।

चूर्णिकार शब्दो का अर्थ भी बहुत सरल भाषा मे समकाता है। यहाँ पर 'मूअ, खुज्ज और बडभ'' शब्द की व्याख्या देखिए —

"बहिरत ण सुरोति, मूओ । खुन्जो वामणो । वडभेत्ति, जस्स वडभ पिट्टीए णिगात ।"

सूत्रकृतांग-चूणि

इसमे दार्शनिक तत्त्वों की व्याख्या की है। लोक-कथाओं का उल्लेख इसमें भी बहुत है। प्रसगवश विभिन्न देशों की रीति-नीतियों का वर्णन आता है। जैसे गोल्ल देश में यह प्रया थी, कि यदि कोई व्यक्ति किसी व्यक्ति की हत्या करदे, तो वह उसी प्रकार निन्दा का पात्र होता था, जैसे बाह्मण की घात करने वाला। ताम्रलिप्ति नगरी में डाँस बहुत होते थे। मल्ल जाति के लोगों में यह परम्परा थी, कि यदि कोई अनाथ मल्ल मर जाए, तो सब मिल कर उसका सस्कार किया करते थे। इससे सहयोग की भावना अभिव्यक्त होती है।

इसमे आगम प्रसिद्ध आर्द्रकुमार की जीवन घटना का वर्णन है। वह अनार्य देश का रहने वाला था। फिर भी आर्य देश के रहने वाले अभयकुमार के साथ उसकी मित्रता थी। इससे प्रकट है, कि प्रेम-भाव मे आर्य और अनार्य-भाव वाधक नहीं होता है।

दशवैकालिक-चूणि

इसमे मात्रु के आचार का वर्णन है। जिनदास महत्तर की यह प्रसिद्ध कृति एव रचना है। भावना, भाषा और गैली की दृष्टि से यह चूर्णि बहुत सुन्दर है। इसमे प्राकृत भाषा के गब्दो की व्युत्पत्ति वर्ड

रोचक ढग से दो है। उदाहरण के लिए "दुम, रुक्ख और पादप" शब्दो की व्युत्पत्ति और व्याख्या का नमूना देखिए —

"दुमा नाम भूमीए, आगासे य दोसु माथा, दुमा । रुत्ति पुहुवी, खित आगास, तेसु दोसु वि जहा ठिया, तेण रुस्खा । पादेहि पिबन्तीति पादपाः । पादा मूल भण्णति ।"

इसमे कही-कही पर कथोपकथन की शैली भी उपलब्ध होती है। इसके पढने से एकाकी और नाटको जैसा आनन्द मिलता है। देखिए, कितना सुन्दर सम्बाद है —

"कि मच्छे मारेसि ! न सिक्केमि पातु । अरे, तुम मज्ज पियसि !"

इस चूर्णि मे भी बहुत-सी लोक-कथाओं का, लोक परम्पराओं का वर्णन यथाप्रसग दिया गया है। भाषाविज्ञान की दुप्टि से भी चूर्णियों का अध्ययन बहुत महत्त्व रखता है।

उत्तराध्ययन-चूर्णि

यह चूर्णि मी जिनदास महत्तर की एक सुन्दर कृति है। यह बहुत विस्तृत नहीं है। सस्कृत और प्राकृत मिथित एक लोक-कथा का नमूना देखिए —

"एगो पसुवालो प्रतिदिन मध्याह्म-गते रवौ अजासु महान्यग्रीध-तव-समाश्रितासु तत्युणओ निवस्रो वेगुविवलेण अजोद्गीणं कोलास्थिभिः तस्य वटस्य छिद्रीकुर्वन् तिष्ठित ।"

इसमे काश्यप शब्द की व्युत्पत्ति देखने के योग्य है । देखिए, क्या व्युत्पत्ति है -

"काश == उच्छू, तस्य विकार, कास्य, रस, स यस्य पान, काश्यप == उसभसामी, तस्य जोगा जे जाता ते कासवा, बद्धमाणो सामी कासवो।"

प्रसगवश इस चूणि में तत्त्व-चर्चा और लोक-चर्चा भी उपलब्ध होती है।

नन्दो-चूणि

इसमे पाँच ज्ञानो का वर्णन है। इस चूणि मे माथुरी वाचना का उल्लेख मिलता है। द्वादश वर्षं का अकाल पड़ने पर समस्त साधु सघ बिखर गया और बाद मे एकत्रित हुआ था। कहा जाता है, कि आचार्यं स्कन्दिल ने मथुरा मे आकर साधु-सघ को अनुयोग की शिक्षा दी थी। प्रसगवश इसमे अन्य भी बहुत-सी वातो का उल्लेख है, जो इतिहास की दृष्टि से बहुत उपयोगी और महत्व-पूर्ण है। लोक-कथाएँ और लोक-रूपक बहुत है।

श्रनुयोगद्वार-चूर्णि

यह चूर्णि बहुत महत्वपूर्ण है। अनुयोगद्वार मे आगत तत्वो का इसमे सुन्दर विवेचन किया गर्यो है। भाव, भाषा और शैली की दृष्टि से भी यह कृति सुन्दर है। यथाप्रसग अन्य बहुत से विषय इसमे आए हुए है। जैसे इस्य किसे कहते है ? श्रेष्ठो की परिभाषा क्या है ? सेनापित और सार्थवाहो का वर्णन। सभा और प्रथा, कानन और वन, रथ और यान आदि शब्दो के अर्थ किए गए है।

व्याख्या-प्रज्ञप्ति-चूर्णि

व्याख्या-प्रज्ञप्ति की सगवती भी कहते हैं। भगवती सूत्र वर्तमान में उपलब्ध समस्त सूत्रों में सबसे बड़ा और विस्तृत है। परन्तु इस की चूर्णि बहुत छोटी है। इसमें शब्दों की व्युत्पत्ति बहुत सुन्दर की है।

जम्बूद्वीप-प्रज्ञप्ति चूर्णि

जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति उपाग सूत्रो मे है। इसमे जम्बूद्वीप का विस्तार से वर्णन है। इसकी चूर्णि भी बहत छोटो है। यथाप्रसग अन्य विषय भी सक्षेप मे वर्णित है।

जीवाभिगम-चूर्णि

जीवाभिगम की गणना उपागों में की जाती है। इसमें जीव और अजीव का विस्तार से वर्णन है। इसमें गणधर गौतम और भगवान् महावीर के प्रश्न और उत्तर के रूप में जीव और अजीव के भेद और प्रभेदों का विस्तार के साथ में वर्णन किया गया है। इस पर मलयगिरि की टीका है। हरिभद्र और देवसूरि की लघु वृत्तियाँ भी है। इस पर एक छोटो-सी अवचूर्णि भी थी।

दशाश्रुत स्कन्ध-चूर्णि

दशाश्रुत स्कन्घ की गणना छेद सूत्रों में है। मद्रबाहु इसके प्रणेता है। कहा जाता है कि दृष्टि-वाद के असमाधिस्थान नाम के प्राभृत से इसका उद्धार किया गया। इस पर एक लघुचूणि है। इसमें दशा, कल्प और व्यवहार को प्रत्याख्यान पूर्व से उद्धृत कहा गया है। आचार्य कालक की कथा का इसमें उल्लेख है। प्रतिष्ठान के राजा सातवाहन का वर्णन भी इसमें आया है। सिद्धसेन का उल्लेख है। गोशालक का वर्णन भी आया है। तापसों का वर्णन आया है।

ग्रोघ-चूर्णि

इसकी परिगणना मूल सूत्रों में की जाती है। ओघ शब्द का अर्थ है—सामान्य अथवा साघारण। यह सामान्य समाचारी को लेकर लिखी गई है। ओघ पर एक लघु चूर्णि है। इसके अतिरिक्त आचार्य

मलयगिरि ने ओघ की निर्यृक्ति पर वृत्ति की रचना की है। ओघ का विषय है, सामु जीवन की समाचारी। सयम का परिपालन कैसे करना चाहिए। असयम से सयम की रक्षा कैसे की जाए।

নিয়ীখ-বুণি

चूणियों में सबसे बढ़ी चूणियाँ दो है—आवश्यक-चूणि-और निशीय-चूणि। अत इन्हें विशेष चूणि कहा जाता है। निशीय की चूणि आवश्यक चूणि से भी अधिक विस्तृत है, क्योंकि यह मूल पर, निर्युक्ति पर और भाष्य पर, तीनो पर है। निशीय निर्युक्ति पर, निशीय भाष्य पर जो प्राकृत गद्य में क्याक्या है, उसका नाम विशेष चूणि है। चूणिकार स्वयं कहता है—

"पुब्बायरिय - कय चिय अह पि त चेव उ विसेसा।"

जिस प्रकार जिनभद्र क्षमाश्रमण का भाष्य आवश्यक की विशेष बातो का विवरण करता है, अत वह विशेषावश्यक माष्य कहा जाता है, उसी प्रकार निशीय-भाष्य की विशेष बातो का विवरण करने बाली चूर्णि को भी विशेष चूर्णि कहा जाता है। इसका अर्थं यह है, कि इसके पूर्वं भी इस पर अन्य विवरण अथवा वृत्ति लिखी जा चुकी है।

चूर्णि को प्राकृत की गद्य व्याख्या कहने का अभिप्राय इतना ही है, कि इस में प्राकृत अधिक और सस्कृत अख्य है। निशीय चूर्णि की मापा बहुत मधुर, सुबोध्य और सरल है। इसकी शैली बहुत सुन्दर है। भावों की अभिव्यक्ति में चूर्णिकार बहुत ही सिद्धहस्त है। गम्भीर विषय को भी वह सरल भापा में अभिव्यक्त कर जाता है। निशीय चूर्णि स्वय अपने आप में एक विशाल-काय स्वतन्त्र ग्रन्थ जैसा ही प्रतीत होता है। क्योंकि इसमें सभी विषयों की व्याख्या विस्तार से देने का प्रयत्न किया है।

यह बात असदिग्ध है, कि जिनदास महत्तर ही इस चूर्णि के प्रियोता है। आचार्य ने स्वय इसमे अपना, अपने परिवार का और जन्म मूर्गि का भी उल्लेख किया है। इससे सिद्ध होता है, कि निशीथ चूर्णि की रचना आचार्य जिनदास महत्तर ने की है।

निशीय चूर्णि में बढ़े विस्तार के साथ में साधु जीवन के आचार का वर्णन किया गया है, उत्सर्ग और अपवाद का तो इसमें बहुत ही अधिक विस्तार किया है। यह विषय जितना गम्भीर है, आचार्य ने उसे उतने ही अधिक विस्तार से उठाया है और बढ़ी गम्भीरता के साथ उसे पूरा भी किया है। उत्सर्ग और अपवाद की परिभाषा देकर, किस प्रस्तग पर अपवाद का सेवन किया जाता है, यह भी बताया है। निशीय चूर्णि की प्राकृत भाषा कितनी प्राञ्जल, कितनी ओजपूर्ण, कितनी मधुर और कितनी स्पष्ट है, :सका एक नमूना यह है —

"भायणुकपाए सुकुमातिया अणसण पव्यक्ति । बहुदिण-सीणा सा मोहंगता । तेहिं णाम कालगय ति । ताहे तं एगो गेण्हति, वितिओ उपकरण गेण्हति । ततो सा पुरिस-फासेण रातो य सीयल-बातेण णिक्जिति, अप्पातिता सचेयणा जाया।"

निर्याय चूर्णि में लोक-कथाएँ बहुत है। उन कथाओं के बीच-बीच में पद्म भी आते हैं, जो बहुत मरल और मबुर होने हैं, भाषा की दृष्टि में डेख़िए—

> "णागा जलवासीया, सुणेह तस - थावरा। सरडा जत्य मडन्ति, अभावो परियत्तई॥"

निशीय-वृणि में सवाद, आलाप और वार्तालाप के भी अनेक प्रमग आने हैं। यवादों की शैली बहुत रोचक होती है। ऐसा प्रतीत होता है, जैमें हम कोई एकाकी अथवा नाटक पढ़ रहे हो ? मबाद बहुत ही मजीब और रोचक है। देखिए, एक सवाद—

"कि ण गतासि भिक्खाए ! अन्ज ! खमणं मे । कि निमित्तं दें मोह-तिगिष्छं करेमि । अहं पि करेमि ।"

कहीं-कहीं निगीय चूणि में तत्त्व-चर्चाएँ आती है, जिनमें बर्म और दर्गन के ग्रुद-तत्त्वों की आचाय ने अपनी जैनी से मुवोब्य बना दिया है। सस्कृति और ममाज के अनेक मुन्दर चित्रण उपलब्ध होने हैं। इतिहास की विपुल सामग्री इसमें हैं। वस्तुतः निगीय चूणि एक महामागर है। इसमें बताया गया है, कि राजा मम्प्रति का राज्य-जासन चन्द्रगुप्त, विन्दुसार और अञोक—तीनों से अच्छा था। सम्प्रति राजा का जैनधमं पर अत्यन्त अनुराग था। वह जैन थमणों का परम भक्त था। उमने अनेक राज्यों में यह ध्यवस्था की थी, कि वहाँ पर साधुओं को किसी प्रकार का कप्ट न होने पाए। आचार्य कालक की कथा यहाँ पर वडे विस्तार के साथ दी है। राजा चण्ड प्रद्योत की कथा दी है, इसमें यह भी बताया गया है, कि प्रकार तीर्थ की उत्पत्ति कैसे हुई? अन्य बहुत मी कथाओं का इससे उल्लेख किया गया है।

लोक-प्रकृति का चित्रण करते हुए बताया है, कि मालवा और सिन्धु देश के लोग अप्रिय-भाषी होते हैं। महाराष्ट्र के लोग अधिक वाचाल होने हैं। अन्य बहुत में देशों को रीति का वर्णन किया गया है। विभिन्न देशों का वर्णन है।

श्रमण शब्द की व्याख्या करने हुए कहा गया है, कि श्रमण पाँच प्रकार के होने ई—निर्प्रन्थ, शाक्य, तापस, गैरिक और आजीवक। निर्म्रन्थ का अर्थ है—जैन श्रमण। आजीवक का अर्थ है—-

गोशालक अनुयायी । शाक्य का अर्थ है—बौद्ध भिक्षु । तापस और गैरिक—इनका भी कभी सम्प्रदाय रहा होगा।

दृष्टिवाद को उत्तमश्रुत बताते हुए कहा है, कि द्रव्यानुयोग-चरणानुयोग, धर्मकथानुयोग और गणितानुयोग का वर्णन होने से यह श्रुत सर्वोत्तम है। इसके अतिरिक्त इस मे जोणि-पाहुड का भी उल्लेख है। इसमे मन्त्र-विद्या का वर्णन है। तरगवती, मनयवती, धूर्तास्थान और वसुदेव चरित्र आदि ग्रन्थों का उल्लेख है।

महानिशीय-चूर्णि

महानिशीथ की गणना छेदसूत्रों में की जाती है। यह उपलब्ध नहीं था। इसमें छह अध्ययन और दो चूलाएँ थी। कहा जाता है, कि बाद में हरिमद्र सूरि ने इसका अनुसघान किया। वृद्धवादी, सिद्धसेन और देवगुप्त आदि आचायों ने इसे मान्य किया। इस पर भी किसी ने चूर्णि लिखी थी।

बृहत्फल्प-चूणि

कल्प अथवा वृहत्कल्प को कल्पाध्ययन भी कहा गया है। साधु-जीवन का यह एक प्रसिद्ध आचार-शास्त्र है। कल्प शब्द का अर्थ भी आचार किया जाता है। इसका विस्तार बहुत है। इस पर निर्मुक्ति, भाष्य और टीकाएँ लिखी गई है। इस पर एक चूर्णि भी लिखी गई थी।

व्यवहार-चूर्णि

व्यवहार चूर्णि को द्वादशाग का नवनीत अथवा सार कहा गया है। निशीय और कल्प के समान यह भी छेदसूत्र है। इसमे भी साधु के आचार का वर्णन है। इस पर निर्युक्ति, आष्य और टीकाएँ है। व्यवहार पर एक चूर्णि भी निस्ती गई थी।

जीतकल्प-चूर्णि

जीतकल्प सूत्र की गणना छेदो मे की जाती है। इसमे साघुओ के पांच व्यवहारों का विवेचन किया गया है। विशेषत दश प्रकार के प्रायदिचत्तों का विस्तार के साथ वर्णन किया है। इसके प्रिग्रेता जिनमद्र क्षमाध्रमण है। स्वयं ने इस पर भाष्यं भी लिखा है। आचार्यं सिद्धसेन ने इस पर एक चूर्णि लिखी है। उस पर चन्द्रसूरि ने विषम पद टीका लिखी है। इसकी चूर्णि में सिद्धसेन ने दश प्रकार के प्रायदिचत्तों का बहुत अच्छा विवेचन किया है। चूर्णि की भाषा सुबोध्य और मधुर है।

पञ्चकल्प-चूणि

पञ्चकल्प की गणना भी छेद सूत्रों में की जाती है। कहा जाता है, कि बृहत्कल्प भाष्य का ही

यह एक भाग है। इसमे पाँच प्रकार के कल्पो का अर्थात् आचारो का वर्णन है। इस पर एक भाष्य भी लिखा गया है, जिसके प्रखेता आचार्य सघदास गणि है। इस पर निर्युक्ति भी है। एक चूर्णि भी इस पर लिखी गई है।

चूणियों में अभी तक बहुत-सी अनुपलब्ध है, कुछ अभी तक प्रकाशित नहीं हो सकी है, कुछ का प्रकाशन हो रहा है। निशीय चूणि का प्रकाशन अभी सन्मित ज्ञानपीठ आगरा से हुआ है, जिसका सम्पादन उपाध्याय श्री अमरचन्द्र जी महाराज ने बड़े श्रम से किया है। इसका प्रकाशन चार मागों में हुआ है, जिसमें मूल सूत्र, उसकी निर्युक्ति, उसका भाष्य और उसकी विशेष चूणि भी है। अगस्त्य सिंह सूरी की चूणि का प्रकाशन भी होने वाला है। श्री पुष्यविजय जी इसका प्रकाशन कर रहे हैं। भण्डारों के अनुसन्धान से भी बहुत-सा प्राचीन साहित्य प्रकट हो रहा है।

टीका-परिचय

प्राक्कत-युग मे मूल आगम, निर्युक्ति और माष्यो का गुम्फन हुआ । चूर्णि-युग मे प्रधानता प्राक्कत की होने पर भी उसमे सस्क्रत का प्रवेश हो चुका था। टीकाएँ सस्क्रत-युग की क्रतियाँ है। आगम-साहित्य मे चूर्णि-युग के बाद मे सस्क्रत टीकाओ का युग आया। टीका के अर्थ मे इतने शब्दो का प्रयोग होता रहा है—निर्युक्ति, भाष्य, चूर्णि, टीका, विवृक्ति, वृक्ति, विवरण, विवेचना, अवचूरि, अवचूर्णि, दीपिका, व्याख्या, पश्चिका, विभाषा और छाया।

सस्कृत टीका-युग जैन-साहित्य मे एक स्विणिय-युग कहा जा सकता है। इस युग मे केवल आगमो पर ही टीकाएँ नहीं लिखी गईं, अपितु आगमो की निर्युक्तियो पर और भाष्यो पर भी टीकाएँ लिखी गई, बित्क टीकाओ पर भी टीकाएँ हुई। इस दृष्टि से टीका-युग साहित्य की समृद्धि का युग कहा जा सकता है।

मूल आगमों के निर्युक्ति-युग में केवल आगमों के शब्दों की व्याख्या अथवा ब्युत्पत्ति हो पाई थी। आगे भाष्य-युग में भावों का विवेचन प्रारम्भ हुआ। वह बड़े विस्तार के साथ में किया गया। चूर्णि-युग में गूड-भावों को लोक-कथाओं के आघार पर समफाने की कला का प्रयोग किया गया। परन्तु टीका-युग में लागमों की दार्शनिक व्याख्या का युग प्रारम्भ होता है। अत सस्कृत टीकाओं में दार्शनिक विश्लेषण और विवेचन अपनी चरम सीमा पर पहुँच जाता है। इस युग में सिक्षप्त और विस्तृत सभी प्रकार की टीकाएँ लिखी गई। अत विकास की दृष्टि से टीका-युग बहुत ही महत्त्वपूर्ण है।

प्रसिद्ध टीकाकार

जैन-साहित्य मे चूर्णि-युग के बाद मे सस्कृत टीकाओ का युग आया । सस्कृत टीकाकारो मे आचार्य हरिमद्र का नाम उल्लेखनीय है। इन्होने प्राकृत चूर्णियो के आधार से टीका की। आगमो के अतिरिक्त

अन्य ग्रन्थो पर भी इनकी टीकाएँ उपलब्ध है। आपकी विपुल ग्रन्थ-राशि सस्कृत और प्राकृत दोनो भाषाओं में है। दोनो भाषाओं पर आपका असाधारण अधिकार था।

हरिसद्र के बारे मे आचार्य शीलाक ने सस्कृत टीकाएँ लिखी। आचाराग और सूत्रकृताग पर आपकी विस्तृत और महत्त्वपूर्ण टीकाएँ है, जिनमे दार्शनिकता की प्रधानता है। आपने सूत्रकृताग-टीका मे भूतवाद और ब्रह्मवाद की बहुत ही गम्भीर समीक्षा की है। भाषा प्राञ्जल और भावों की गम्भीरता है।

शान्तिसूरि ने उत्तराध्ययन पर अत्यन्त विस्तृत टीका लिखी है। यह प्राकृत और संस्कृत दोनो मे है। परन्तु प्राकृत की प्रधानता है। अत इसका नाम पाइय टीका प्रसिद्ध है। इसमे धर्म और दर्शन का अतिसूक्ष्म विवेचन हुआ है।

मलधारी हेमचन्द्र भी प्रसिद्ध टीकाकार है। इन्होंने विशेषावश्यक भाष्य पर विस्तृत सस्कृत वृत्ति लिखी है। यह एक महत्त्वपूर्ण और गम्भीर टीका है। विशेषावश्यक भाष्य पर कोटयाचार्य की टीका भी बहुत प्रसिद्ध है।

सस्कृत टीकाकारों में सबसे विशिष्ट स्थान आचार्य मलयगिरि का है। मलयगिरि वस्तुत टीका-साहित्य में महागिरि के तुल्य है। इनकी टीकाओं में भाव गम्भीर, भाषा प्राञ्जल और शैली प्रौढ है। जिस किसी भी आगम पर अथवा ग्रन्थ पर टीका की, उसमें वह तन्मय हो गए। जिस प्रकार वैदिक परम्परा में वाचस्पति मिश्र ने षड्दर्शनों पर प्राञ्जल भाषा में और प्रौढ शैली में विशद टीकाएँ लिख-कर आदशें उपस्थित किया है, ठीक वैसा ही आदशें जैन-साहित्य में आचार्य मलयगिरि ने किया है। दर्शन-शास्त्र के तो आप विशाल और विराट विद्वान थे। विभिन्न दर्शन-शास्त्रों का जैसा और जितना गम्भीर विवेचन एव विश्लेषण आपकी टीकाओं में हो सका, वैसा और उतना अन्यत्र कही पर भी न मिल सकेगा। आचार्य मलयगिरि अपने युग के महान् तत्त्व-चिन्तक, महान् टीकाकार और महान व्याख्याता थे। आगमों के गुरु-गम्भीर भावों को तर्क-पूर्ण शैली में उपस्थित करने की आप में अद्भुत क्षमता, योग्यता और कला थी। अत आचार्य मलयगिरि एक सफल टीकाकार थे।

आगमों के टीकाकारों में अभयदेव सूरि भी एक सुप्रसिद्ध टीकाकार है। अभय देव सूरि को नवाङ्गी वृत्तिकार कहा जाता है। अभयदेव का स्थान जैन-साहित्य में बढ़ा ही गौरवपूर्ण है, जिन्होंने नव अङ्गो पर टीका जिखकर, विजुप्त होते हुए श्रुत की सरक्षा करके, एक महान कार्य किया था। इनकी टीकाएँ अधिक विस्तृत नहीं है, मूल से अधिक निकट है। परन्तु बहुत से स्थलों पर गहन-गम्भीर विचा-रणा भी उपलब्ध हो जाती है। आचार्य ने नव-अङ्ग सूत्रों पर टीका जिखकर, वस्तुत महती श्रुत-सेवा की है।

समस्त टीकाओ का विस्तृत परिचय देना, यहाँ सम्भव नही है। क्योकि यह विषय बहुत विस्तृत

और गम्भीर है, फिर भी सक्षेप मे यह बताना आवज्यक है, कि किस आगम पर किस आचार्य न टीका लिखी है। आगमो की टीकाओ का मिक्सप्त परिचय इस प्रकार से है -

	सङ्ग	टीकाकार
\$	आचाराग	आचार्य जीलाक, जिनहस
3	मूत्रकृताग	आचार्य शीलाक, हर्पकुल
3	स्थानाग	अभयदेव सूरि, नागपि
٧.	समबायाग	11
Ų.	भगवती	29
3	ज्ञाता धर्मकथाग	11
9	उपासक दशाग	23
5	अन्तकृत दशाग	ag
3	अनुत्तरोपपातिक दगाग	11
१०	प्रश्नव्याकरण	अभयदेव सूरि, ज्ञानविमल
११.	विपाक	प्रद्युम्न सूरि
१२.	दृष्टिवाद (विलुप्त)	
	उपांग	टीकाकार
₹.	उपांग ओपपातिक	टीकाकार अभयदेव सूरि
ξ. ₹.		
	ओपपातिक	अभयदेव सुरि
₹.	ओपपातिक राजप्रश्नीय	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवसूरि
₹ ₹ ¥	कोपपातिक राजप्रश्नीय जीवामिगम प्रज्ञापना सूर्य-प्रज्ञप्ति	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवसूरि मलयगिरि
₹ ₹ ¥	भोपपातिक राजप्रश्नीय जीवाभिगम प्रज्ञापना	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवसूरि मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, हरिभद्र, कुलमण्डन मलयगिरि मलयगिरि
₹ ₹ ¥.	कोपपातिक राजप्रश्नीय जीवामिगम प्रज्ञापना सूर्य-प्रज्ञप्ति	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवसूरि मलयगिरि मलयगिरि, हरिभद्र, कुलमण्डन मलयगिरि
7' 18' Y Y E	ओपपातिक राजप्रश्नीय जीवामिगम प्रज्ञापना सूर्य-प्रज्ञप्ति जम्बूद्वीप-प्रजप्ति	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवसूरि मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, हरिभद्र, कुलमण्डन मलयगिरि मलयगिरि
7 3 Y Y E & 6 E &	भोपपातिक राजप्रश्नीय जीवाभिगम प्रज्ञापना सूर्य-प्रज्ञप्ति जम्बूद्वीप-प्रजप्ति चन्द्र-प्रज्ञप्ति कल्पाबतसिका	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवमूरि मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, हरिभद्र, कुलमण्डन मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, शान्तिचन्द्र, ब्रह्मपि मलयगिरि
	कोपपातिक राजप्रश्नीय जीवामिगम प्रज्ञापना सूर्य-प्रज्ञप्ति जम्बूद्वीप-प्रजप्ति चन्द्र-प्रज्ञप्ति कल्पिका कल्पावतसिका पुष्पिका	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवनूरि मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, हरिभद्र, कुलमण्डन मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, शान्तिचन्द्र, ब्रह्मिप मलयगिरि चन्द्रसूरि, लाभ श्री
	भोपपातिक राजप्रश्नीय जीवाभिगम प्रज्ञापना सूर्य-प्रज्ञप्ति जम्बूद्वीप-प्रजप्ति चन्द्र-प्रज्ञप्ति कल्पाबतसिका	अभयदेव सूरि हरिभद्र, मलयगिरि, देवसूरि मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, हरिभद्र, कुलमण्डन मलयगिरि मलयगिरि मलयगिरि, शान्तिचन्द्र, ब्रह्मिप मलयगिरि चन्द्रसूरि, लाभ श्री

	मूल	टीकाकार
8	दशवैकालिक	हरिमद्र, समयसुन्दर गणि, तिलकाचार्यं, सुमति सूरि, अपराजित सूरि, विनय हस
₹,	उत्तराध्ययन	वादिवेताल शान्ति सूरि नेमिचन्द्र, कमलसयम, लक्ष्मीवल्लभ भावविजय
No.	भावद्यक	हरिभद्र, मलयगिरि, तिलकाचाये कोटयाचार्यं, निम साधु, माणिक्यशेखर
X	पिण्ड-निर्युक्ति अथवा	मलयगिरि, वीराचार्य,
	ओघ-निर्युक्ति	द्रोणाचार्य, मलयगिरि,
	चूलिका	टीकाकार
8	नन्दी	हरिमद्र, मलयगिरि
7	अनुयोगद्वार	हरिमद्र, मलधारी हेमचन्द्र,
	छेद	टीकाकार
Ş	निशीथ	प्रद्युम्न सूरि
7	महानिशीथ	29
3	व्यवहार	मलयगिरि
X	दशाश्रुत स्कन्ध	ब्रह्मर्पि
¥	वृहत्कल्प	मलयगिरि, क्षेमकीर्ति सूरि
É	पञ्च कल्प	D
	प्रकीर्णक	टीकाकार
8	चतु शरण	गुणरत्न सूरि
२	बातुर-प्रत्याख्यान	н
₹.		;
٧,		गुणरत्न,
¥	. तन्दुल वैचारिक	विजय विमल,

Ę	सस्तारक	गुणरत्न
ড	गच्छाचार	विजय विमल
5	गणि-विद्या	11
3	देवेन्द्र-स्तव	29
₹o.	मरण-समाघि	***

यहाँ पर उपलब्ध टीकाओं का सिक्षाप्त परिचय दिया गया है। कुछ पर टीकाएँ उपलब्ध नहीं है। कुछ पर विस्तृत टीकाएँ है, कुछ पर सिक्षप्त टीकाएँ है। प्राचीन भण्डारों के अनुसधान से कुछ टीकाएँ अब प्रकाश में आ रही है।

टब्बा-परिचय

टीका-युग की परिसमाप्त पर टब्बा-युग प्रारम्भ होता है। टब्बा भी एक प्रकार से आगमी पर सिक्षप्त टीका ही है। परन्तु यह सस्कृत-युग न होकर अपभ्रश-युग है। टब्बा मे गुजराती और राजस्थानी भाषा का मिश्रण होता है। सम्भवत इसका कारण यह हो, कि टब्बाकार सन्त प्राय गुजरात और राजस्थान मे ही अधिक विचरण करते थे। टब्बाकारों मे पार्व्वचन्द्र और धर्मसिंह जी का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इनका समय अठारहवी शती माना गया है। टब्बा बहुत ही सिक्षप्त शैली मे लिखे गए है।

ध्रपभ्रंश-काल

सस्कृत भाषा केवल पण्डितो की भाषा वन चुकी थी। प्राकृत और सस्कृत मे से ही अपभ्रश भाषा की उत्पत्ति हुई। एक युग ऐसा आया, जिसमे जैन सन्त प्राकृत और सस्कृत दोनो को भूल कर अपनी कृतियो की रचना अपभ्रश में ही करने लगे थे। जब निर्युक्ति, भाष्य, जूणि और टीकाओं को समऋने वाले विरले रह गए, अधिकतर लोग अपने व्यवहार में अपभ्रश का ही प्रयोग करते थे। लोक-रुचि को देखकर जैन आचार्यों ने अपनी साहित्य रचना का माध्यम अपभ्रश को ही बना लिया। कथा, कहानी, जीवन चरित्र और अध्यात्म यन्य अपभ्रश में लिखे जाने लगे। क्योंकि जैन आचार्यों ने सदा से ही जन वोली का आदर किया है। जिस भाषा में लोग समऋं, उसी भाषा में वे अपनी कृतियाँ लिखने बैठ जाते थे। आगे चलकर आगमो की व्याख्या भी उन्होंने अपभ्रश में प्रारम्भ कर दी। परन्तु शैली का विस्तार वे नहीं कर सके। सक्षिप्त शैली में और जन वोली में जो आगमो की व्याख्या की गई, उसी को टब्बा कहा गया।

टब्बाकार

टव्वाकार कौन-कौन थे ? इस विषय मे अधिक ज्ञात अभी तक नहीं हो सका है। परन्तु टब्बा

कारों में दो का नाम विशेष प्रसिद्ध है। एक पार्श्वचन्द्र जी, जिनको पायचन्द्र सूरि भी कहा जाता है, यह मन्दिर मार्गी परम्परा के थे और दूसरे थे, धर्मीसह जी महाराज । यह स्थानक वासी परम्परा के प्रसिद्ध सन्त थे। धर्मीसह जी महाराज ने सताईस सूत्रों पर टब्वे लिखे थे। टब्वे बहुत सुन्दर और स्पष्ट लिखे हुए हैं ' परन्तु टब्बो का प्रकाशन अभी तक नहीं हुआ है। अन्य भी कोई टब्बाकार हुआ हो, ऐसा ज्ञात नहीं हो सका है। तेरापन्थ परम्परा में भी सम्भवत कोई टब्बाकार हुआ हो?

टब्बा की उपयोगिता

आज के युग ने वस्तुत टब्बा की उपयोगिता को समाप्त कर दिया है। जब से आगमो का अनुवाद प्रारम्भ हुआ है और उसका प्रचलन बढ़ा है, तब से टब्बा-युग समाप्त हो गया। जो लोग सस्कृत और प्राकृत भाषाओं को नहीं जानते थे, उनके लिए टब्बा का बहुत वड़ा उपयोग था। विस्तृत टीकाओं का अध्ययन करने की जिनमे क्षमता नहीं थी, उन लोगों के लिए टब्बा का बहुत महत्व था। अथवा वे छात्र जिन्हें सस्कृत और प्राकृत नहीं आती थी, टब्बा के द्वारा ही वे आगमो का परिज्ञान करते थे। इसी आधार पर टब्बाओं को वालावबोध भी कहा जाता था। टब्बा और वालावबोध दोनों का अर्थ एक ही है।

ऋनुवाद-परिचय

आगम-साहित्य के टब्बा-युग के बाद में अनुवाद-युग आया। अनुवाद का अर्थ है—भाषान्तर। अनुवाद में अनुवादक को अपने विचारों को व्यक्त करने का अवसर नहीं मिलता। इस दृष्टि से अनुवाद को व्याख्या नहीं कहा जा सकता। यही बात टब्बा के विषय में भी है। फिर भी अनुवाद को व्याख्या साहित्य में परिगणित करना इसलिए अपेक्षित हैं, कि इससे भी अध्येता को मूल आगम के मावों को समभने का अवसर मिलता है। आगमों का अनुवाद मुख्यरूप में तीन भाषाओं में उपलब्ध होता है—

- १ अँग्रेजी
- २ गुजराती
- ३ हिन्दी

आगमो के अनुवाद का सत्प्रयत्न मूर्तिपूजक समाज की ओर से और स्थानक वासी समाज की ओर से बहुत पहले प्रारम्भ हो चुका है। अब तेरापन्थ समाज भी इस प्रयत्न मे है। तीनो परम्पराओं की ओर से प्रयत्न होने पर भी अभी तक समस्त आगमो पर सुन्दर अनुवाद उपलब्ध नहीं हो पाया है। फिर निर्युक्ति, भाष्य, चूर्ण और टौकाओं की तो बात ही अलग है, उस ओर तो अभी प्रयत्न हो नहीं है।

श्रॅग्रेजी श्रनुवाद

समस्त आगमो का अँग्रेजी अनुवाद नहीं हो सका है। परन्तु जर्मन विद्वान हरमन जैकोदी ने आचाराग, सूत्रकृताग, उत्तराघ्ययन और कल्पसूत्र इन चार आगमो का बहुत सुन्दर अनुवाद किया है। आचाराग और कल्पसूत्र के अनुवाद की सूमिका अत्यन्त सुन्दर और उपयोगी है। उससे बहुत-सी प्राचीन मान्यताओं पर अच्छा प्रकाश पहता है। आगमो की महत्ता का परिज्ञान होता है। उक्त विद्वान ने जैन घर्म के अन्य ग्रन्थों का भी अनुवाद और सम्पादन किया है। आचार्य हरिभद्र की समरादित्य की कथा का सम्पादन और सशोधन बहुत ही सुन्दर हुआ है। उसकी भूमिका भी महत्वपूर्ण है।

अम्यक्तर ने दगर्वकालिक सूत्र का अँग्रेजी अनुवाद वहुत सुन्दर किया है। उपासक दशाग का भी अँग्रेजी अनुवाद बहुत सुन्दर हुआ है। इनके अतिरिक्त अन्तकृत-दगा और अनुत्तरोपपातिक दशा का भी अग्रेजी अनुवाद हो चुका है। विपाक सूत्र और निरयाविक्ता सूत्र का भी अग्रेजी अनुवाद हो चुका है। विदेशी विद्वानों ने आगमों के अतिरिक्त अन्य ग्रन्थों का भी अग्रेजी अनुवाद किया है।

गुजराती प्रनुवाद

आगम-वाज्ञमय के विराट विद्वान महामनीपी पण्डित वेचरदास जी ने अनेक आगमो का सशोधन सम्पादन और अनुवाद किया है। आपने आगमो का गहरा अनुशीलन करके, उनका सशोधन और सम्पा-दन करके श्रुत की महती सेवा की है। भगवती-सूत्र, कल्प सूत्र, राजप्रश्नीय-सूत्र, जाता-सूत्र और उपासक दशा सूत्र का बहुत सुन्दर अनुवाद ही नही किया, विलक्ष विशेष स्थलो पर महत्त्वपूर्ण टिप्पण भी लिखे है और प्रारम्भ की श्रुमिका।

जीवाभाई पटेल ने अनेक आगमो का सुन्दर शैली मे अनुवाद किया है। उन पर महत्त्वपूर्ण टिप्पण भी लिखे है। जीवा भाई पटेल के प्रकाशन वडे ही महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुए है।

दार्शनिक विद्वान पण्डित दलसुल भी मालविषया ने स्थानाग सूत्र और समवायाग सूत्र का मयुक्त अनुवाद विषयवार वर्गीकरण और महत्त्वपूर्ण टिप्पणो से सयुक्त अभिनव प्रकाशन किया है, जो अपनी शैली का सुन्दर प्रकाशन है।

पण्डित श्री सीभाग्य मुनि जी "सन्त वाल" ने पूर्व आचाराग का वहुत सुन्दर अनुवाद किया है। विशेष स्थलो पर और विशेष शब्दो पर गम्भीर टिप्पण लिखे है और प्रारम्भ मे विस्तृत सूमिका भी लिखी है, जो तुलनात्मक है। दशवैकालिक सूत्र और उत्तराध्ययन सूत्र का भी आपने अनुवाद और सटिप्पण सम्पादन किया है।

मूर्ति पूजक-परम्परा के अनेक विद्वान मुनिवरों ने अनेक आगमों का सुन्दर अनुवाद किया है। केवल आगमों का ही नहीं, कुलक और अन्य ग्रन्थों का भी उल्लेखनीय अनुवाद किया है।

हिन्दी ग्रमुवाद

हिन्दी अनुवाद के क्षेत्र मे सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण और गौरवमय कार्य पूज्य श्री अमोलक ऋषि जी महाराज ने किया है। बत्तीस आगमो का अनुवाद कर ढालना, कोई साधारण बात नही है। और वह भी आज की अपेक्षा उस साधन-हीन युग में वस्तुत बहुत बढ़ी बात है।

आचार्य श्री आत्माराम जी महाराज तो आगमो के एक सुप्रसिद्ध अनुवादक और व्याख्याकार थे। स्थानकवासी समाज के आप एक युगान्तरकारी व्यक्ति थे। अनेक आगमो पर आपने विशद व्याख्याएँ प्रस्तुत की है। आप के द्वारा व्याख्यात उत्तराच्ययन सूत्र, दशनैकालिक-सूत्र, अनुत्तरोपपातिक सूत्र और अनुयोगद्वार सूत्र समाज मे प्रभूत प्रचारित और सर्वप्रिय प्रकाशन है। आप की श्रुत सेवा समाज का गौरव है। आपके शिष्य पण्डित ज्ञान युनि जी ने विपाक-सूत्र का विस्तृत हिन्दी विवेचन प्रस्तुत किया है। आपके द्वारा सम्पादित आगम सर्वं-प्रिय है।

, पूज्य श्री घासीलाल जी महाराज ने बढी महत्वपूर्ण आगम सेवा की है। आपके द्वारा लगभग बीस आगमो का प्रकाशन हो चुका है। आपने उन पर स्वतन्त्र रूप से सस्कृत टीका की है। स्थानकवासी परम्परा मे आप सर्वे प्रथम सस्कृत टीकाकार है। आपकी श्रुत-सेवा प्रशसनीय है।

मरुषर-घरा के ज्योतिर्धर आचार्य श्री जबाहरलाल जी महाराज की देख-रेख से सूत्रकृताग की आचार्य शीलाक कृत टीका का हिन्दी अनुवाद हुआ है। इसका प्रकाशन चार भागों से हुआ है। प्रथम भाग से सूल और टीका—दोनों का हिन्दी अनुवाद हुआ है। बाद के तीन भागों से केवल सूल सात्र का हिन्दी अनुवाद किया गया है।

उपाध्याय हस्तीमल जी महाराज ने अनेक आगमो का अनुवाद किया है। दशवैकालिक सूत्र का, नन्दी सूत्र का और प्रश्नव्याकरण का हिन्दी अनुवाद और सम्पादन किया है। बृहत्कल्प सूत्र की एक लघु टीका का भी प्रकाशन किया है।

प्रसिद्ध वक्ता पण्डित सौमाग्यमल जी महाराज ने पूर्व आचाराग-सूत्र का हिन्दी अनुवाद और हिन्दी विवेचन प्रकाशित किया है।

खपाध्याय श्री असर चन्द्र जी महाराज ने सामायिक-सूत्र और श्रमण-सूत्र पर हिन्दी भाषा में विस्तृत भाष्य लिखा है। दोनो ग्रन्थ आगम-साहित्य की सेवा में अपना विशिष्ट स्थान रखते है। भाव, भाषा और शैली सभी दृष्टि से उक्त दोनो ग्रन्थ बहुत ही लोक-प्रिय सिंढ हुए हैं। सन्मित ज्ञान पीठ से अनुत्तरोपपातिक सूत्र का एक वहुत सुन्दर प्रकाशन हुआ है, जिसमे विस्तृत भूमिका, हिन्दी अनुवाद और हिन्दी टिप्पण है, जिसका सम्पादन विजय मुनि जी ने किया है।

परिवािष्ट

मूल ग्रागम

	अञ्च	उपांग	
8	आचार	१. औपपातिव	5
2	सूत्रकृत	२ राजप्रवनीय	7
7	स्थान	३ जीवाभिग	Ŧ
X	समवाय	४ प्रज्ञापना	
X	व्याल्या-प्रज्ञप्ति	५ सूर्य-प्रज्ञप्ति	ŗ
Ę	ज्ञाता-धर्म कथा	६ चन्द्र-प्रज्ञपि	
6	उपासक दशा	७ जम्बूद्वीप-ऽ	ाज्ञप्ति
5	मन्तकृद् दशा	द कल्पिका	
£	अनुत्तरोपपातिक दशा	१ कल्पावति	(का
90	प्रश्न व्याकरण	१० पुष्पिका	
११	विपाक	११. पुष्प चूलि	না
१२	दृष्टिवाद (विलुप्त)	१२. वृष्णिदशा	
	सूल	छेव	
8	दशवैकालिक	१ निशीथ	
7	उत्तराध्ययन	२ महानिशी	ष
₹	मावर्यक	३ बृहत्कल्प	
8	पिण्ड-निर्युक्ति	४ व्यवहार	
	मथवा	५ दशाश्रुतः	क्कम
	ओघ-निर्युक्ति	६ पञ्चकल्प	
	चूलिका	अक्ती र्णक	
٤.	नन्दी	१० चतु शरण	ſ
₹.	अनुयोग द्वार	२. बातुर प्र	
		३. महाप्रत्या	
		४ भक्त-परिः	
		५. सस्तारक	

- ६. तन्द्रल वैचारिक
- ७ देवेन्द्र स्तव
- द गच्छाचार
- ६. गणि-विद्या
- १०. मरण-समाघि

श्रागम-युग

आगमो की भाषा अर्थ मागधी है। जैन अनुश्रुति के अनुसार तीर्थं द्वर अर्घ मागधी में देशना करते है। अत इसको देव-वाणी भी कहा गया है। अर्थ मागधी भाषा को बोलने वाला भाषाय कहा जाता है। यह भाषा मगध के अर्थ भाग में बोली जाती थी। इसमें अट्ठारह देशी भाषाओं के लक्षण मिश्रित है। महावीर के शिष्य—मगध, मिथिला, काशी, कौशल आदि अनेक देशों के थे। अत आगमों की भाषा में देश्य शब्दों की प्रनुरता है। चूर्णिकार जिनदास महत्तर की व्याख्या के अनुसार अधी और देश्य शब्दों का निश्रण अर्थ मागधी है।

आगम-युग का काल-मान, लगभग विक्रम पूर्व ४७ से प्रारम्भ होकर एक हजार वर्ष तक जाता है। बैसे किसी न किसी रूप मे, आगम-युग की परम्परा वर्तमान में चल रही है।

जैन परम्परा के अनुसार आगमों के प्रणेता अर्थ-रूप में तीर्थ द्धार आर शब्द-रूप में गणधर होते हैं। महावीर की वाणी का सार उनके गणधरों ने शब्द-वद्ध किया। फलत अर्थागम के प्रणेता तीर्थ द्धार और शब्दागम के प्रणेता गणधर। परन्तु आगमों का प्रामाण्य गणधरकृत होने से नहीं, अपितु तीर्थ द्धार वाणी होने से माना जाता है।

आगमों में धर्मद, र्शन, सस्कृति, तत्त्व, गांणत, ज्योतिष, खगोल भूगोल और इतिहास—सभी प्रकार के विषय यथाप्रसग आ जाते हैं। फिर भी मुख्यता, धर्म, दर्शन, सस्कृति, साधना और तत्त्व की रहती है। अध्यात्म-वाद आगमों में सर्वत्र ब्याप्त है। आगमों में सर्वत्र जीवन-स्पर्शी विचारों का प्रवाह परिलक्षित होता है। विचार और आचार के जो मृल तत्त्व आगमों में है, निर्युक्ति, भाष्य, चूणि और टीका ग्रन्थों में उन्हीं का विस्तार आचार्यों ने अपने-अपने युग की आवश्यकताओं के अनुसार किया है।

निर्युक्ति-युग

निर्युक्ति निर्युक्तिकार १ आवश्यक आचार्य भद्रवाहु २. दशवैकालिक

₹.	उत्तराघ्ययन	II
٧.	आचाराग	•9
X.	सूत्रकृताग	B
Ę.	दशाश्रुतस्कन्ध	1)
9.	बृहत्कल्प	n
ξ,	व्यवहार	35
٤.	ओघ	"
ę۰.	पिण्ड	17
\$\$	ऋविमाषित	11
१२.	सूर्य-प्रज्ञप्ति	12
१३.	ससत्त	n
\$ &	आराघना	11
१५.	गोविन्द	आचार्यं गोविन्द

मूल आगमो के अर्थ के स्पष्टीकरण के लिए जो व्याख्या-साहित्य लिखा है, उनमे निर्युक्ति सबसे प्राचीन है। जिस प्रकार वैदिक पारिमाधिक शब्दो को विस्तृत करने के लिए महर्षि यास्क ने निघण्ट—माज्य रूप निक्ति लिखा, उसी प्रकार जैन आगमो के पारिमाधिक शब्दो की व्याख्या करने के लिए आचार्य मदबाहु ने प्राकृत पद्य मे निर्युक्तियों की रचना की। किन्तु भद्रबाहु अनेक हुए है। कम से कम दो तो हुए ही है—प्रथम और द्वितीय। कुछ विद्वान प्रथम भद्रबाहु को निर्युक्तियों का प्रणेता मानते है तथा कुछ दूसरे को। अभी अनुसन्धान चालू है।

लगभग वल्लभी वाचना के समय—ईसवी पूर्व पाँचवी-छठी शताब्दी मे निर्युक्तियों की रचना प्रारम्भ हो चुकी थी। क्योंकि नय-चक्र के प्रणेता मल्लवादी नें, जो कि विक्रम की पाँचवी शती मे थे—अपने यन्य मे निर्यक्ति गाथा का उद्धरण दिया है।

भाष्य-युग

	भाष्य	भाष्यकार
8	बृहत्कल्प	सघदास गणि
₹.	व्यवहार	>>
₹.	निशीय	JI
Y.	पञ्चकल्प	2)
ų	जीतकल्प	जिनभद्र क्षमाश्रमण

Ę.	विशेषावश्यक	"
6.	दशर्वैकालिक	n
5.	उत्तराघ्ययन	n
٤.	ओघ	27
₹o.	पिण्ड	11

निर्युक्तियों की व्याख्या पद्धित बहुत ही श्रुढ और सिक्षप्त थी। किसी भी विषय का विस्तार से विचार उसमें नहीं था। अत विस्तार की आवश्यकता ने भाष्यों का आविष्कार किया। निर्युक्तियों के श्रुढ अर्थ को प्रकट करने के लिए आचार्यों ने विस्तृत टीका लिखना आवश्यक समक्ता। निर्युक्तियों के ऊपर जो पद्धात्मक टीकाएँ लिखी गई, वे भाष्य के रूप में प्रसिद्ध है। भाष्यों की भाषा भी प्राकृत ही है।

आवश्यक-सूत्र पर तीन भाष्य है— मूल-भाष्य, भाष्य और विशेपावश्यक भाष्य। प्रथम के दो सक्षेप मे है और तीसरा विस्तार मे।

भाष्यों का समय लगमग चौथी-पाँचवी क्षताब्दी माना जाता है। माष्यों की भाषा प्राञ्जल है। माष्यकार अनेक हुए है। किन्तु उल्लेख दो भाष्यकारों का ही मिलता है—सघदास गणि और जिन भद्र क्षमा अमण। आगम प्रभाकर श्री पुण्य विजय जी के विचारानुसार कम से कम चार भाष्यकार हुए है। उनमें दो का नाम तो उपलब्ध है और श्रेष दो का उल्लेख नहीं मिलता। पण्डित दलसुख जी निशीध भाष्य के प्रणेता के रूप में सिद्धसेन क्षमाश्रमण को मानते है।

चूणि-युग

	चूर्णि	चूर्णिकार
₹.	सावश्यक	काचार्यं जिनदास महत्तर
₹.	आचाराग	28
₹.	सूत्रकृताग	22
٧,	दशवैकालिक	29
Ķ,	उत्तराध्ययन	33
Ę.	नन्दी	29
v .	अनुयोगद्वार	n E
ξ,	व्याख्या-प्रज्ञप्ति	29
٤.	जम्बूद्वीप-प्रज्ञप्ति	n
ξo.	जीवाभिगम	22
११.	निशीय	11
१२.	महानिशीय	1

१३	वृहत्कल्प	प्रलम्ब सूरि
₹ €.	व्यवहार	"
१५.	दशा श्रुत स्कन्ध	11
१६.	जीत कल्प	सिद्धसेन सूरि
१७.	पञ्च कल्प	n
१८	ओघ _	"

निर्युक्ति और भाष्य की भौति चूणि भी आगमो की व्याख्या है। परन्तु यह पद्य मे न होकर गद्य मे होती है और केवल प्राकृत मे न होकर प्राकृत एव सस्कृत दोनों मे होती है। अधिकता प्राकृत की होती है। चूणि की भाषा सरल और सुबोध्य होती है।

चूर्णियो का समय अभी पूर्णतया स्थिर नहीं हो पाया है। परन्तु इतिहासकार प्रसिद्ध चूर्णिकार आचार्य जिनदास महत्तर का समय छठी शताब्दी के आस-पास मानते है। चूर्णिकारों में सिद्धसेन सूरि और प्रलम्ब सूरि का भी उल्लेख मिलता है। परन्तु शेप का नहीं मिलता है।

म्रागमो के कुछ विशिष्ट शब्द

হাত্ৰ	अर्थ
विण्गू	विद्वान
अतिविज्ज	अति विद्वान
सागारिक	मैथुन
हुरत्था	अन्यत्र
बद-बद	ची घ-शी घ
वियड	प्रासुक जल
विह	मार्ग
णीहट्दु	निकाल कर
राूम	माया '
कण्हुई	कही पर
विभज्जवाय	विभज्यवाद=स्याद्वाद
बुसी	साधु
गारत्थ	गृहस्थ
बोदि	शरीर
दग्रू	वचन
अट्टण-साला	व्यायाम-शाला

व्याख्या-साहित्य एक परिशीलन

जदणिया	पर्दा
दसद्ध	पॉच
नट्दुलग	नृत्य
मेढी	आधार
पोट्ट	पेट
पेयाल	प्रधान
निडाल	ललाट
णिदू	वाभ
डि म	ৰিণ্যু
महेलिया	महिला
चगेरी	फूलो की डलिया
हुड	वेडोल
गोमिया	खाला
लउह	न्दर
आह् वच्च	आ धिपत्य
वेसवार	वेश्या
खिप्पामेव	शीघ्र ही
देवारपुप्पिय	देवो को प्रिय
हदाहद	बहुत अधिक
वस्तुरा	समृह
माजगाम	स्त्री
सुर्विभ	शुभ
बुगा ह	कलह
मेरा	मर्यादा
मोय	मूत्र
दोगच्च	दिखता
तुष्प	घी
ड हर	बालक
गोर	गोघूम=गेहूँ
गोणी	बोरी
निर्युक्तियों के कुछ विशिष्ट शब्द	

अर्थ

घूस

मस्यक नाप पुतला वाउल्लग रेल्लिया पानी की बाढ उद्देहिया दीमक चेल्लग चेला बड्डाह बदनामी वच्चगिह पाखाना कमढग कमण्डल सेयपड श्वेताम्बर मिलक्ख म्लेच्छ नस नर मच्छिगा मञ्झीमार पणिय-साला मण्ड-शाला मङ्ग-गिह मृतक-गृह इन्द-मह इन्द्रोत्सव

भाष्यों के कुछ विशिष्ट शब्द

शब्द अयं वाउल्ल गुडिया जुरू हाथी कोल्लुग शृगाल वरिल्ल व्येन पक्षी नेवडिय कितना पिहलि शिखा तिलक **उसु** स्नान करने की चीकी कामजल दमभ दरिद्र नेड्ड घर ओम दुर्भिक्ष कोणय लाठी कमणी जते मदत पुज्य असुरगा गाडी

व्याख्या-साहित्य: एक परिशीलन

आयमणी	चुटिया
मन्तु	लुटिया क्रोघ
सरडू	गुठली रहित फल
कोनाली	गुठली रहित फल गोष्ठी
वाहु	नाश
वाहु समलि	दूती
वोद	दूती मूर्ष
रकडुय	मृतक भोजन
सगिल्ल	
खरिका	समूह गदंभी
बरिका-मुखी	दासी
किंदग	শূ ৱ
मरुग	ब्राह्मण
किंढी	स्यविर
तालायर	न्ट
जम्म री	देहली
वेट्टिका	राजकन्या
बोह	तरुण

चूणियों के कुछ विशिष्ट शब्द

इंब्व	अर्थ
गोधमा	मैपुन
सीता	इम् शान
र्खाट्टक लोमसी	खटीक जाति
लोमसी	ककडी
इलय	ङ री
रिणकठ	पानी का किनारा
अद्वाणक्प	रात्रि भोजन
सइजिम्मय	पडौसी
पाइल्लग	फावडा
चिलिचिल्ल	आर्द्र
तच्चिणिय	बौद्ध भिक्षु

भाषा विज्ञान

भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी आगमो का अव्ययन परम आवश्यक है। आगम, निर्युक्ति, भाष्य और त्र्णि—इन चारो युगो मे प्राकृत-भाषा मे बहुत परिवर्तन हुआ है। यहाँ पर केवल कुछ शब्दो का ही दिशा-दर्शन दिया गया है। भाषा-शास्त्र की दृष्टि से यदि आगम और उसके व्याख्या-साहित्य की छान-वीन की जाए, तो बहुत से तथ्य प्रकट हो सकते है। उक्त साहित्य मे प्राचीन शब्द प्रचुर मात्रा मे उपलब्ध हो सकते है, जिनका आज की भाषा मे व्यवहार नहीं होता है।

जैन अंग सूत्रों के विशेष विचारणीय कुछ शब्द श्रीर प्रसंग

प्राध्यापक-पण्डित वैचरदास जीवराज दोशी

१. मडाई

जिस प्रकार वैदिक सन्यासी निर्दोप भिक्षा के द्वारा अपना सावनामय जीवन यापन करता था, उसी प्रकार जैन श्रमण भी अपने चित्त के राग-द्वंवात्मक वैभाविक सस्कारों को हटाने के लिए और अन्तवृंत्ति को समता-पूर्ण वनाने के लिए, देह के माध्यम से जान और तपोमय सावमा को विवेक पूर्वक सम्मन्न करते हुए, निरवद्य भिक्षा से ही अपना संयमी जीवन यापन करता रहा है। इसी कारण जैन श्रमण का एक "भिक्षु" नाम भी सुप्रसिद्ध हो गया है।

व्याख्या-प्रजिप्ति-भगवती सूत्र नामक पाँचवें बग सूत्र मे एक जगह "भिक्षु" के स्थान पर जैन-निर्प्रत्य को "मढाई" विशेषण से भी सम्बोधित किया गया है। भगवती सूत्र गतक २, उद्देशक १ प्रश्न १३ के मूल पाठ मे "मढाई" शब्द का प्रयोग इस प्रकार है:--

"महाई णं भंते ! निगंठे।"

भगवती सूत्र के वृत्तिकार आचार्य अभयदेव सूरी उक्त "मडाई" शब्द की व्याख्या करते हुए लिखते हैं, कि "मड" — "आई" इन दो शब्दों से "मडाई" शब्द बना है :— "मृताबी प्रासुक-भोजी उपलक्षणस्वात् एषणीयादी च—।" वृत्तिकार की सूचना के अनुसार "मृतम् अति इति मृताऽऽदी-" इस प्रकार मृताबी शब्द निप्पन्न होता है। और इस मृतादी का ही प्राकृत भाषा मे "मडाई" क्ष्मान्तर होता है। सर्व साधारण

जैन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

जनता मे "मृत" शब्द मृतक-महा-मुदा-मरे हुए के अर्थ मे रूढ है। यद्यपि "मृत" शब्द वनस्पित आदि के मृत शरीर के प्रति भी सूचना करता है, परन्तु मृत (मुदा) शब्द सुनते ही जितना शीघ्र मनुष्य एव पशु के मृत देह का बोध होता है, उतना वनस्पित आदि के मृत शरीर का नही। मृत शब्द वनस्पित के मृत शरीर के लिए रूढ भी नहीं है। अतएव चैन मृति के लिए प्रयुक्त "मृतादी" शब्द थोडा सा घृणास्पद एव अश्चिकर लगता है।

भगवती सूत्र का यह मृतादी-शब्दगत 'मृत' शब्द वस्तुत किस अर्थ का वाचक है, यह विचारणीय है। क्या यथाश्रुत मृत-मृतक-मुदा अर्थ का ही सूचक है, या मृत का कोई और भी अर्थ हो मकता है? मृत का एक अर्थ गाचित अर्थात् भिक्षा भी होता है। अमरकोश, द्वितीयकाण्ड, १६ वा वैश्यवगं तथा क्लोक ३ मे लिखा है—"द्वे याचित-अयाचितयो: यथासंक्यं मृत-अमृते।" अर्थात् को पदार्थ गाचित है— याचना के द्वारा प्राप्त होता है, उसको मृत कहते हैं और को अयाचित है—याचना के विना ही मिल जाता है, उसको अमृत कहते हैं। अमरकोश के सुप्रसिद्ध टीकाकार महेश्वर याचित और मृत शब्दों का स्पष्टीकरण करते हुए लिखते हैं—"याचिते प्रत्यहं तण्डलादियाञ्चायाम् मृतम् इति एकम् 'मृतं तु नित्ययाञ्चा स्यात् इति उक्ते:।" उक्त विवेचना पर से मृत शब्द का भाव, आश्रय और परमार्य भलीमांति स्पष्ट हो जाता है।

अमरकोश ही नही, दूसरे कोशो मे भी मृत का याचित अर्थ किया गया है। प्रमाण-स्वरूप सुप्रसिद्ध कोशो मे से वह अश यहाँ उद्भृत किया जा रहा है

"मृतं स्याद् याचिते।"

---विश्वप्रकाश, तद्दिक श्लो॰ ४, चौखवा सिरीज मुद्रण ।

"मृतं मृतौ याचिते च।"—द्विस्वर काण्ड, श्लो० २०१

--जैनाचार्यं हेमचन्द्र रचित, "अनेकार्थं सग्रह", निर्णयसागर मुद्रण ।

"मृतं तु याचितम् । अयाचित स्थाद् अमृतम् ।"

- आचार्य हेमचन्द्र रचित, अभिघान चिन्तामणि, का० ३, श्लो० ४३०

इस प्रकार अमरकोश आदि इतर कोशो मे और स्वय जैनाचार्य प्रणीत कोशो मे भी, जब कि मृत शब्द याचित अर्थात् भिक्षा के अर्थ मे सुप्रसिद्ध है, तब भगवती सूत्र के 'मडाई'—'मृतादी' शब्द का

[े] प्रस्तुत सन्दर्भ मे मनु स्मृति का उल्लेख मी दृष्टव्य है: ऋतं उञ्छिशलं नेयं, अमृत स्याद् अयाचितम्। मृतं तु याचितं भैकं प्रमृतं कवेणं स्मृतम्॥

⁻⁻अध्या० ४ श्लोक ४

यथाश्रुत शब्दार्थरूप में मृतकभोजी एवं फिलतार्थं रूप में अिचत्त-भोजी अर्थ ही क्यो ग्रहण किया जाए ? मनुस्मृति एवं कोशकारों के परम्परागत आधार पर तो भगवती सूत्र के 'मडाई' शब्द का भी उक्त सन्दर्भ में मृतादी, अर्थात् याचित-भोजी भिक्षु अर्थ ही विशेष सुसगत प्रतीत होता है।

२ फासुय

भगवती सूत्र के वृत्तिकार ने 'मृताऽऽदी' का पर्याय शब्द 'प्रासुकभोजी' बताया है। यह अर्थ भी विचारणीय है। जैन परम्परा मे प्रासुक शब्द 'प्र—'असुक'—इस प्रकार दो शब्दो के सम्बन्ध से निर्मित माना जाता है। उक्त शब्द का बहुत्रीहि समास इस प्रकार किया जाता है—प्रगताः असवः यस्मात् तत् प्रासुकम्।" समासलम्य अर्थ यह हुआ कि जिसमे से असु-प्राण-जीव निकल गया है, वह पदार्थ। शब्दार्थ-की दृष्टि से मृत शब्द का जो 'मुदी' अर्थ लोक-प्रसिद्ध है, वही प्रासुक शब्द का भी है। दोनो मे कोई अन्तर नही है। परन्तु प्रासुक शब्द की शोध करने से मालूम हुआ कि अमरकोश, विश्व प्रकाश, अनेकार्थ सग्रह और अभिधानचिन्तामणि नामक कोशो मे कही भी मृत अर्थ मे प्रासुक शब्द उपलब्ध नही है। स्वय जैनाचार्य भी अपने कोशो मे उक्त प्रसिद्ध शब्द का कोई उल्लेख नही करते। अत्तएव प्रासुक शब्द का मृल भी विचारणीय है कि यह वस्तुत है क्या ? कहाँ और किस मूल शब्द से यह प्रचलित हुआ है?

प्राचीन जैन आगमों में मिक्षा के विशेषण रूप में कही 'फासुअ' तो कही 'फासु' गब्द का बार-बार प्रयोग हुआ है। 'फासुअ' शब्द प्राकृत अर्घमागधी का है। मालूम होता है, कि इसी के लिए किसी उत्तरकालीन जैन पण्डित ने शब्द साम्य की दृष्टि से सस्कृत रूप प्रासुक की कल्पना की है। केवल शब्द-साम्य की दृष्टि से यदि प्राकृत शब्दों के मन चाहे सस्कृत रूपान्तर कल्पित किए जाने लगे, तो अर्थवोध होना ही दुष्कर हो जाएगा। इतना ही नहीं, कही-कही तो अर्थ का अनर्थ भी हो सकता है। मेरे विचार में प्रासुक शब्द भी इसी प्रकार प्राकृत 'फासुअ' का एक किस्पत सस्कृत रूप है, जो अपने मूल प्राकृत शब्द के वास्तविक अर्थ को व्यक्त नहीं करता है।

प्राचीन पाली-मागधी भाषा मे भी 'फासु' शब्द का प्रयोग विद्यमान है। आचार्य हेमचन्द्र ने भी अपने प्राकृत व्याकरण (८,४,१,२) मे 'फासु' घातु का उल्लेख किया है। अतः प्रासुक के मूल प्राकृत शब्द 'फासु' या 'फासुअ' का सम्बन्ध 'फास' घातु के साथ अथवा मागधी भाषा के 'फासु' शब्द के साथ जोडना विशेष उचित एव अभिन्नेत अर्थ का खोतक होगा। यदि विद्वान इस दिशा मे कुछ भी यथार्थ- मूलक विचार करेंगे, तो उन्हे फासुअ के सस्कृत रूप प्रासुक शब्द की अनर्थकता स्वत परिलक्षित हो जाएगी।

अभिधानप्पदीपिका नामक मागधी भाषा के शब्द कोश में 'फासु' शब्द 'सुख' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। जब हम फासु शब्द का 'सुख' अर्थ मागधी भाषा में देखते है, तब हमें फासु-भोजी का अर्थ

¹ "सुखं सात फासु"—अभिधानप्पदीपिका, सर्ग १, क्लोक ==,—गुजरात पुरातत्व मन्दिर प्रकाशन

जैन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

'सुल-भोजी' करना चाहिए, न कि 'प्रासुकभोजी'। फासु-भोजी शब्द मे 'फासु' किया विशेषण रूप मे है, अस्तु मागधी भाषा के अनुसार सुल वाचक 'फासु' कियाविशेषण से निर्मित 'फासु भोजी' शब्द का अर्थ होता है—'सुलपूर्वक भोजन करने वाला !' जो भिक्षु अपनी साधना के लिए सुलरूप या अनुकूल खान-पान तथा वस्त्र-पात्र आदि का उपभोग करता है, वह फासुभोजी अथवा फासुअभोजी कहलाता है। यह अर्थ जैन परम्परा मे भी स्पष्टरूप से सगत होता है। आचार्य हेमचन्द्र द्वारा कथित प्राकृत 'फास' धातु से मागधी-प्राकृत "फासुअ" शब्द को निष्पन्न मानकर फासुअभोजी का सस्कृत रूपान्तर स्पर्श्वक भोजी करना ही उपयुक्त-प्रतीत होता है। प्र | असुक = प्रासुक — इस प्रकार फासुअ शब्द पर से मृतवाचक प्रासुक शब्द की व्युत्पत्ति करने की अपेक्षा उपर्युक्त पद्धित से "फासुअ" का मागधी भाषा के "फासु" शब्द के साथ सम्बन्ध जोडना, और स्पर्श-वाचक फास धातु से अर्थानुकूल प्रथम स्पर्श और अनन्तर स्पर्शुक सस्कृतरूप बनाना, अधिक तर्क-सगत, विशेष सुगम एव सुबोध है।

३ नायपुत्त

कुछ समय पूर्व अनेकान्त नामक जैन मासिक पत्र मे, एक जैन मुनि ने नायपुत्त का सस्कृत रूपान्तर नागपुत्र करके श्रमण भगवान् महावीर को नागवशी प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है। यह प्रयत्न जैन और बौद्ध साहित्य तथा ऐतिहासिक परम्परा की वृष्टि से सर्वथा असगत है। जबिक वौद्ध त्रिपिटक ग्रन्थों के मूल मे "दीघतपस्सी निग्गठों नातपुत्तो", के रूप में अनेकश भगवान् महावीर के लिए "नातपुत्त" शब्द का प्रयोग हुआ है और वह साक्षी रूप में आज भी निर्विवाद रूप से पाली त्रिपिटक में उपलब्ध है, तब प्राकृत जैनागमों में प्रयुक्त नायपुत्त का संस्कृत रूप नागपुत्र समक्षना और भगवान महावीर को इतिहास-प्रसिद्ध ज्ञात्वश से सम्बन्धित न मानकर उनका नागवश से सम्बन्ध जोडना, स्पष्ट ही निराधार कल्पना नहीं तो और क्या है अवाधार है तिस्थित न सानकर उनका नागवश से सम्बन्ध जोडना, स्पष्ट ही निराधार कल्पना नहीं तो और क्या है अध्या है संस्कृत रूप वताया है और अनेकत्र उनका ज्ञातनन्दन के रूप में उल्लेख किया है। ऐसी स्थिति में व्ययं की निराधार एव भ्रान्त कल्पनाओं के आधार पर हम अपने प्राचीन उल्लेखों एव मान्यताओं को सहसा कैसे सुरुला सकते हैं?

चाहे "फासुअ" शब्द को लीजिए, चाहे 'नायपुत्त' शब्द को, या किसी और शब्द को। प्राचीन प्राकृत विशेष नामो के संस्कृत रूपान्तर की कल्पना करते समय बहुत बड़ो सावधानी की अपेक्षा है। अन्यया स्वकल्पना प्रेरित मात्र शब्द-साम्य की दृष्टि से संस्कृतीकरण की प्रवृत्ति से, केवल एक और अधिक नई श्रान्ति उत्पन्न करने के अतिरिक्त और, कुछ भी परिणाम नहीं होगा।

४ महारह

सूत्र कृताग सूत्र के प्रथम स्कन्घवर्ती तृतीय उपसर्ग नामक अध्ययन के प्रथम उद्देशक की प्रथम गाथा मे "महारह" शब्द का प्रयोग है—"जुरुकंत दड्दघरमाण सिसुपालो व महारह।" उक्त महारह शब्द, जिसका संस्कृत रूप महारथ होता है, केवल सामान्य विशेषण नही है। यद्यपि महारथ का "महान्

रथो यस्य स महारथ." इस प्रकार बहुकीहि समास के द्वारा "महान् रथ वाला योद्धा" यही अर्थ होता है, फिर भी यह केवल यौगिक रूप मे सामान्य योद्धा का वाचक न होकर योगरूढरूप कृष्ण का पर्यायवाची नामान्तर है। यद्यपि कोशो मे महारथ शब्द कृष्ण के पर्यायवाची नामो मे नही मिलता है। परन्तु कवि-प्रयोग मे महारथ का अर्थ कृष्ण मिलता है। माघ बादि काव्य ग्रन्थों मे "महारथ" शब्द कृष्ण के अर्थ मे सुप्रसिद्ध है। महाकवि माघ अपने शिशुपाल बघ (माघ) नामक महाकाव्य के सर्ग ३, श्लो॰ २२ मे कहते हैं:—

"महारयः पुष्परयं रथाङ्गी, क्षिप्र क्षपा-नाथ इवाधिरूटः॥"

उक्त इलोक की टीका मे श्री मिल्लिनाय ने महारय शब्द की व्याख्या करते हुए एक प्राचीन क्लोक उद्घृत किया है —

"आत्मान सारींय चान्यान्, रक्षन् युष्येत यो नरः; स महारयसनः स्यात् इत्याहुर्नीति-कोविदाः।"

उपर्युक्त समग्र प्रमाणों से महारय पद का अर्थ यहाँ प्रसगतः व्यक्ति-विशेष रूप कृष्ण ही सिद्ध होता है, न कि जिसका रथ महान् है, ऐसा कोई मात्र सामान्य मानवरूप अर्थ !

सूत्र कृताग के प्रस्तुत प्रसग में स्पष्टत शिशुपाल का उल्लेख है, अत शिशुपाल का प्रतिपक्षी महारथ योद्धा पौराणिक अनुश्रुति के आधार से कृष्ण के अतिरिक्त दूसरा और कोई नहीं हो सकता। अत यहाँ महारह-महारथ शब्द से कृष्ण का ही ग्रहण करना चाहिए।

प्र. वीस-सेण

सूत्रकृताग सूत्र के प्रथम स्कन्धवर्ती बीर स्तुति नामक छठे अध्ययन की २२ वी गाथा मे 'वीससेण' शब्द का उल्लेख है—"जोहेसु नाए जह वीससेगे।" उक्त गाथाश का तात्पर्य है, कि भगवान् महावीर रागद्वेष रूप अन्तरग शत्रुओं के साथ युद्ध करके उन पर विजय प्राप्त करने वाले वैसे ही असाधारण आध्यात्मिक योद्धा थे, जैसे कि समस्त योद्धाओं मे विशेष रूप से ज्ञात-स्थात-सुप्रसिद्ध "वीससेण" नामक योद्धा। "वीससेण" पद उपमान रूप है और भगवान् महावीर उपमेय रूप है।

प्रस्तुत प्रसग में 'वीससेण' शब्द का सस्कृत रूप क्या होना चाहिए, और वह किस अर्थ का वाचक है, यह विचारणीय है। सूत्रकृताग सूत्र के सुप्रसिद्ध टीकाकार आचार्य शीलाक ने वीससेण का सस्कृत रूप 'विश्वसेन' और उसका अर्थ 'वक्रवर्ती' किया है—"योधेषु मध्ये ज्ञातः विवितः वृष्टान्तभूतो वा, विश्वा हस्त्यश्वरय पदाति चतुरङ्ग बलसेना यस्य स विश्वसेनः चक्रवर्ती यथा असी प्रधानः।"

जैन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

जैन परम्परा मे १२ चक्रवर्ती साने गए है। उनके नाम प्राचीन आगमो मे तथा जैन ग्रन्थों में सुप्रसिद्ध है, उनमें विश्वसेन नाम का कोई चक्रवर्ती नहीं है। यदि "विश्वसेन" चक्रवर्ती का मात्र पर्यायनाची शब्द माना जाए, जैसा कि टीका में ज्युत्पत्ति करते हुए सूचित किया है, तो वह भी सिद्ध नहीं होता। किसी भी कोश में चक्रवर्ती के लिए विश्वसेन शब्द का पर्यायनाची के रूप में उल्लेख नहीं है। अमरकोश-कार ने "चक्रवर्ती सार्वभौम" (द्वितीय काण्ड, क्षत्रिय वर्ग, श्लो॰ २) लिखकर चक्रवर्ती के लिए 'चक्रवर्ती और 'सार्वभौम'—इन दो ही खब्दों का उल्लेख किया है। जैनाचार्य हेमचन्द्र ने भी अपने अभिष्ठान चिन्तामणि कोश (मत्यंकाण्ड ३, श्लो॰ ३३५) में चक्रवर्ती के लिए उक्त दो शब्दों को ही पर्यायवाची के रूप में बताया है। इसके अतिरिक्त आचार्य हेमचन्द्र ने "शेष्ठवात्र" कहं कर चक्रवर्ती का "अधीश्वर" भी एक पर्याय बताया है—"चक्रवर्तिन अधीश्वर:।" परन्तु विश्वसेन शब्द चक्रवर्ती के लिए कही भी उल्लिखित नहीं है।

अब प्रश्न है, कि यदि सूत्रकृताग में निर्दिष्ट 'वीससेण' शब्द चक्रवर्ती का वाचक नहीं है, तो वह फिर किस का वाचक है ? और उक्त शब्द का सस्कृत रूप 'विश्वसेन' ही है या और कोई ? सूत्रकृताग में जिस प्रकार पहले उपमान रूप से 'महारथ' शब्द शूरवीर योद्धा के लिए आया है, उसी प्रकार यहाँ उपमान रूप से प्रयुक्त 'वीससेण' शब्द भी प्रसिद्ध योद्धा का ही वाचक है। आगमों में इस प्रकार उपमान उपमेय की शैली से अनेक वर्णन उपलब्ध है। श्रीकृष्ण भारतीय इतिहास में शूरवीर योद्धा के रूप में सुप्रसिद्ध है। अतः 'वीससेण' से कृष्ण अयं ही ग्रहण करना चाहिए, चक्रवर्ती अर्थ नहीं।

श्रीकृष्ण के लिए, सस्कृत कोशो मे, पर्यायवाची शब्द के रूप मे 'विष्वक्सेन' शब्द सुप्रसिद्ध है, बत 'वीससेण' का मेस्कृत रूप 'विष्वक्सेन' होना चाहिए, न कि 'विश्वसेन'। अमरकोश प्रथम काण्ड, स्वर्ग वर्ग १, क्लो॰ ११ मे लिखा है—''विष्वक्सेनो जनावंनः।''

अभर कोश के टीकाकार ने तालव्य शकार से भी "विश्वक्सेन" शब्द की सूचना दी है। जैनाचार्य हेमचन्द्र सूरी ने भी अभिधान चिन्तामणि (देवकाण्ड २, इलोक १२८) मे "विश्वक्सेन-नारायणो" लिख कर विष्वक्सेन शब्द को श्री कृष्ण का पर्याय बताया है। आचार्य श्री ने अभिधान चिन्तामणि कोश की अपनी स्वोपन्न वृत्ति मे विष्यक्सेन शब्द की ब्युत्पत्ति भी दी है—विष्यक् सर्वव्यापिनी विष्यूची वा सेना अस्य विष्यक्सेन:।"

केवल कोशकार ही नहीं, भारतीय काव्य साहित्य में मी कृष्ण के लिए विष्वक्सेन शब्द का प्रचुर प्रयोग हुआ है। उदाहरण के लिए रघुवश और शिशुपाल वध के कुछ उद्धरण पर्याप्त होगे।

महाकिव कालिदास ने रचुवका (सगै १४, क्लो॰ १०३) मे लिखा है— विष्वक्सेनः स्वतनुमविकात् सर्वलोक-प्रतिष्ठम् ।" महाकिव माघ ने शिक्षुपाल वध (सगै १०, क्लो॰ ४४) मे कहा है. "साम्यमाप कमलासक्ष विष्वक्सेनसेवितयुगान्तपयोषेः ।"

उपर्युक्त प्रमाणो के आधार पर स्पष्ट है, कि मूत्रकृताग सूत्र का "वीससेण" शब्द श्रीकृष्ण का ही एक नाम है, किसी चक्रवर्ती विशेष का नाम नही है और इस पद का सामान्य चक्रवर्ती वर्ष भी नही है। सस्कृत रूपान्तर भी वीससेण का विष्वक्सेन होना चाहिए, विश्वसेन नही। शब्दो का अर्थ अपनी इच्छा से मनचाहा नही बनाया जा सकता। यदि इस दिशा मे कल्पना-प्रधान पद्धित से यो ही कोई-न-कोई अर्थ घटित किया जाए, तो फिर शब्दार्थ की कोई मर्यादा ही न रहेगी। मात्र शब्दमम्य की दृष्टि से प्राकृत शब्दो के मन चाहे सस्कृत रूप बनाना और उसे स्वकृतिपत किसी भी अर्थ मे यो ही घटित करना शब्द-शास्त्र के प्रति अन्याय है। शब्दो के अर्थ की प्रामाणिकता के लिए स्टि, किय प्रयोग और कोश मादि सामग्री ही उपयुक्त है और यही परिपाटी सर्व-सम्मत है।

६. इंतवक्क

सूत्रकृताग सूत्र के वीर स्तुति नामक छठवें अध्ययन की २२ वी गाथा के उत्तरार्ध में 'दतवनक' शब्द आता है—''खत्तीण सेट्ठे खह दंतवक्के ।" ''क्षत्रियो मे श्रेष्ठ जैसे दतवनक है '' ।'' आचार्य शीलाक सूरी ने "दतवनक" शब्द का सस्कृत रूप "दान्तवाक्य" वनाया है, जो कि असगत है। मात्र करूपना की दौड़ से अर्थ की सगित नहीं वैठा करती। जो शब्द जहाँ प्रयुक्त हुआ है, वहाँ उसका सदमें देखना आवश्यक होता है। सन्दर्भ के अनुसार ही अर्थ की सगित ठीक होती है। सूत्रकृताग का यह सदमें इस प्रकार है —

प्रस्तुत अध्ययन में भगवान् महावीर की यशोगाथा का वर्णन है। भगवान् महावीर की उपमान-उपमेय के सम्वन्ध से स्तुति की गई है। भगवान उपमेय है और दन्तवकक उपमान है। अर्थात् भगवान् महावीर को दन्तवक्क की उपमा दी गई है। सूत्रकार कहते है— "जिस प्रकार क्षत्रियों में "दतवक्क" श्रेष्ठ है, उसी प्रकार तत्त्वदर्शी ऋषियों में 'भगवान वर्द्ध मान' श्रेष्ठ है। उपमान-उपमेय में उपमेय तो विशेष नाम-स्वरूप व्यक्ति होता ही है, किन्तु उपमान भी, जिसके द्वारा उपमा दी जा रही है, विशेष नाम-स्प कोई व्यक्ति-विशेष ही होना चाहिए, तभी उपमान-उपमेय भाव की यथार्थ सगित होगी, अन्यथा नही। यदि उपमेय व्यक्तिरूप विशेष है और उपमान केवल विशेषण रूप सामान्य ही है, तो उपमान उपमेय का सम्बन्ध यथोचित रूप से घटित नही होगा। "पृथ्वीराज वर्जन जैसा है"—उक्त वाक्य में पृथ्वीराज उपमेय है और अर्जन उपमान है। यदि उक्त वाक्यगत अर्जन व्यक्ति-विशेष रूप न होकर केवल एक विशेषण ही हो तो उपमान उपमेय की सगित किसी भी तरह घटित नहीं होगी। निष्कर्ष यह है, कि व्यक्ति विशेष की ही उपमा दी जा सकती है, विशेषण की नहीं।

प्रस्तुत प्रसग मे यदि आचार्य शीलाक के द्वारा किल्पत 'दान्तवाक्य' को ही 'दतवक्क' का संस्कृत रूप माना जाए, तो वह एक सामान्य विशेषण ही होगा, किसी व्यक्ति-विशेष का नाम नहीं। और भगवान् महावीर का उत्कर्ष वताने वाला वह "दान्तवाक्य" केवल एक विशेषण ही हो, कोई विशिष्ट व्यक्ति नहीं, तो, मला, यह कैसे सगत हो सकता है ? आचार्य शीलाक के अनुसार "दान्त वाक्य" शब्द से केवल इतना ही व्यन्तित होता है, कि जिसके वाक्य वोलने मात्र से शत्रू शान्त हो जाते है या दमनयुक्त हो

जैन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

जाते है, वह कोई भी मनुष्य । परन्तु वह कौन व्यक्ति है, कहाँ का है, और किस युग का है ? यह कुछ पता नहीं लगता है ? इस स्थिति मे तो वह मात्र एक विशेषण रूप सामान्य अज्ञात मानव ही रह जाता है, जो प्रस्तुत प्रसग मे कथमिप अभिप्रेत नहीं है।

आचार्य शीलाक ने उक्त शब्द की — "दान्ताः-उपशान्ताः यस्य वाक्येनैव शत्रवः स वान्तवाक्यः चक्रवर्तीं" — इस प्रकार व्याख्या की है और उसका चक्रवर्तीं कर्ष किया है। कोशो मे चक्रवर्तीं के अनेक पर्यायवाची नाम है, परन्तु उनमे "दान्तवाक्य" शब्द का कही भी उल्लेख नहीं है। और न काव्य-साहित्य आदि मे ही ऐसा कोई प्रयोग है। एक बात और है। वह यह कि व्याकरण की दृष्टि से भी आचार्य शीलाक द्वारा निर्दिष्ट दान्तवाक्य का समास असगत है। "दान्तवाक्य" का व्याकरण-सम्मत समास "दान्तं वाक्य यस्य सः" इस प्रकार होता है "दान्ता यस्य वाक्येनैव शत्रवः" नही। टीकाकार ने दान्त-वाक्य के समास मे "शत्रु" पर या अर्थ कैसे जोडा और लगाया है, यह समक्ष मे नही आता।

निषेधचर्चा लम्बी हो रही है। पाठक जानना चाहेगे, कि यदि "दन्तवक्क" का सस्कृतरूप "दान्तवाक्य" किएत है, प्रस्तुत प्रसग मे उपयुक्त नहीं है, तो फिर उसका वास्तविक सस्कृत रूप और अर्थ क्या है? "दन्तवक्क" का सस्कृत रूप "दन्तवक्क" उचित प्रतीत होता है। "दन्तवक्क" महाभारत युग का एक सुप्रसिद्ध क्षत्रिय है, जो उत्तम जाति वाला एव उत्तम गुणो वाला माना गया है। दन्तवक्क का शब्दार्थ है—जिसके वक्क अर्थात् मुख मे जन्म से ही दान्त हो, वह व्यक्ति दन्तवक्क कहलाता है। यह केवल यौगिक नहीं, किन्तु योगरूढ शब्द है, जो वीर क्षत्रिय विशेष का बाचक है। स्तुतिकार भगवान महावीर की श्रेष्ठता दन्तवक्क से जताना चाहता है, अत वह एक सामान्य व्यक्ति नहीं, किन्तु इतिहास-प्रसिद्ध वीर क्षत्रिय होना चाहिए। और वह महाभारतकालीन दन्तवक्क है, दान्त बाक्य नहीं। इतिहास मे दान्तवाक्य नामक कोई प्रसिद्ध व्यक्ति नहीं मिलता है।

महाभारत के सभापवं (अध्याय ३२, क्लोक० ३) में दन्तववत्र का राजाधिए और महाबली के रूप में उल्लेख हैं—"अधिराजाधिप चैव दन्तवक्त्रं महाबलम् ।" उक्त कथन पर से दन्तवक्त्र की क्षत्रियों में श्रोष्ठता प्रमाणित हो जाती है, फलत भगवान् महावीर की श्रोष्ठता के लिए उसकी सूत्रकृता-गोक्त तुलना भी ठीक बैठ जाती है।

७ वेणुदेव

वेगादेव शन्द भी सूत्रकृताग के वीर स्तुति अध्ययन मे प्रयुक्त हुआ है। गाथा २१ का उत्तराघें है—"पक्खीसु वा गरुले वेणुदेवे, निष्वाणवादीणिह नायपुत्ते।" गाथोक्त "वेगादेव" वैनतेय शब्द का प्राकृत रूपान्तर है। पिक्षयों मे गरुड पक्षी सर्वश्रेष्ठ है, वह वैदिक पुराणों मे विष्णु का वाहन माना गया है। अत वह पक्षी होते हुए भी दिव्यकोटि मे गिना जाता है। गरुड के लिए प्रयुक्त होने वाले वैनतेय शब्द के लिए निम्नोक्त कोश प्रमाण स्वरूपेण उपस्थित है—

"गरूतमान् गरुड तार्क्य वैनतेयः खगेश्वरः।" — अमरकोश १०, ३१

"वैनतेयस्तु वाहनम् ।"

-अभिधान चिन्तामणि २, १३४

"गरुडः · · सीपर्णेयः वैनतेयः सुपर्णः

पक्षिस्वामी काइयपिः स्वर्णकायः ।" — अभिघान चिन्तामणि २, १४५

समर कोश मे गरुड को 'खगेश्वर' और अभिषान चिन्तामणि मे 'पिक्षस्वामी' कहा है, इस पर से वैनतेय—वेणुदेव की पिक्षयों में श्रेष्ठता भलीभाति प्रमाणित हो जाती है। मूल प्राकृत पद्य में 'विणुदेव" शब्द के अन्त में जो "देव" शब्द आता है, उस पर से वेणुदेव पक्षी न होकर कोई विशिष्ट जाति का देव है, यह कल्पना करना सर्वथा निराधार है। जबिक भूल पाठ में ही पिक्षयों में वेणुदेव गरुड को श्रेष्ठ वताया है, तब वह पक्षी जाति का न होकर कोई देव जाति का देव है, यह कैसे माना जा सकता है?

८. ग्रायभाव-वत्तस्वया

मगवती सूत्र शतक २ उद्देशक ५ में एक चर्चा आती है, कि यदि सयम और तप का फल अनास्रव है, आत्मशुद्धि है, तो फिर सयमी एवं तपस्वी साधक देवगित में क्यो जाते हैं ? देवगित आस्रव निमित्तक है, अनास्रवनिमित्तक नहीं । देव-जीवन भोगपरायण जीवन है, अतः वहा अनास्रवत्व एव आत्म-शुद्धि सभव नहीं है।

तृिषया नगरी के श्रावक स्थिवर कालियपुत्त, स्थिवर आणंदरिक्खय तथा स्थिवर कासव के साथ उपर्युक्त चर्चा करते हैं। इस सन्दर्भ मे स्थिवरो द्वारा कहा गया है कि-१ पूर्व तप और पूर्व संयम से, २ किमता होने से, ३ सिगता के कारण सयमी और तपस्वी मनुष्य भी देव लोक मे जाते है। पूर्व तप और पूर्व सयम का अर्थ आसिक्तियुक्त तप एव सयम है, किमता का अर्थ रागद्धे पयुक्त स्थिति है और सिगता का अर्थ अभिष्वंग-आसिक्त है। उक्त चर्चा के सम्बन्ध मे श्री गौतम गणधर ने जब भगवान महावीर से उनका अपना अभिप्राय पूछा, तो अगवान महावीर ने स्वय भी वही उत्तर दिया और स्थिवरों की बात का समर्थन किया। अन्त मे उपसहार करते हुए अगवान ने कहा कि—"सच्चे गं एस अट्ठे, नोचेव गं आयभाववत्त व्वयाए।" भगवती सूत्र के उक्त प्राकृत पाठ का भावार्थ इस प्रकार है—हे गौतम! में भी उन स्थिवरों के कथनानुसार ही मानता हूँ और कहता हूँ—यह सव अर्थ-कथन सच है। परन्तु उक्त अर्थ मे आत्म-भाव वक्तव्यता की अपेक्षा नहीं होनी चाहिए, अर्थात् प्रस्तुत देवलोकगमनरूप अर्थ मे यदि आत्म-भाव की विवक्षा है, तो तप एव सयम से साधक स्वर्ग मे नहीं जाता, प्रत्युत वह वीतराग हो जाता है, फलस्वरूप निर्वाण-परमशान्ति को ही प्राप्त करता है।

उपर्यु क्त वक्तव्य का विशेष स्पष्टीकरण यह है, कि सयम और तप के दो उद्देश्य हो सकते हैं। जो लोग जैनपरिभाषा के अनुसार वालकोटि के हैं, विवेक-हीन हैं, उनकी साघना का उद्देश्य पुद्गल-भावप्रधान होता है अर्थात् वे लोग अपने तप और सयम से स्वर्गीद का सुख पाना चाहते है अथवा

जैन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

इहलोक सम्बन्धी सुख-सम्पत्ति, वैभव, भोगविलास आदि की सामग्री, स्त्री एव पुत्रादि के सुख तथा शत्रु नाश आदि की कामना रखते हैं। यह साधना सकाम होने से निम्न स्तर की साधना है। इससे स्वर्ग तो प्राप्त हो सकता है, निर्वाण नहीं। और जो साधक जैन परिभाषा के अनुसार पण्डित कोटि के होते हैं विवेकणील आत्मज्ञानी होते हैं, उनका उद्देश्य केवल सुद्ध आत्मभाव-स्वरूप की उपलब्धि ही होता है, और कुछ नहीं। वे तप और सयम के द्वारा अपने राग-द्वेष को दूर करने का प्रयत्न करते हैं, मानसिक सकुचिता को हटाकर अभेदभाव की साधना करते हैं अर्थात् सर्वत्र आत्म-भाव को अनुभव करने का प्रयत्न करते हैं। ऑहसा, सत्य एव अपरिग्रह तथा पूर्ण ब्रह्मचर्थ एव त्याग भाव का जीवन मे विकास करते हुए उक्त विकास को चरम सीमा तक पहुँचाने का अहर्निश बिना किसी प्रकार की खेदानुभूति के सतत सोत्साह प्रयत्न करते रहते हैं। अस्तु प्रस्तुत चर्चा मे आत्म-भाव का आश्चय उक्त द्वितीय पण्डित कोटि से सम्बन्धित है। विना किसी प्रकार की लोक-कामना के जो साधना शुद्ध आत्म-भाव-सक्षी होती है, वह देवगित का कारण नहीं होती, अपितु मुक्ति का ही कारण होती है।

परन्तु आचार्य अभयदेव सूरी उक्त "आत्म-भाव वक्तव्यता" का स्पष्टीकरण करते हुए अपनी भगवतीसूत्र वृत्ति में लिखते हैं कि "आत्मभाववक्तव्यता-अहंमानिता-तया, न वयम् अहंमानितया एवं कूमः,
अपितु परमायं एवं अयम् एवंविषः इति भावना।" वृत्तिकार के उक्त सस्कृत-लेख का माव यह है, िक
"हम आत्मभाव-अहंकार या स्वच्छन्दता से ऐसा नहीं कहते हैं, अपितु यह इस प्रकार परमायं ही है ।
स्पष्ट है, िक आचार्य अभयदेव "आत्मभाव वक्तव्यता" का अर्थ 'अहकार' करते हैं। परन्तु यह अर्थ
प्रकरण-सगत नहीं है। यदि चर्चा करने वाला बीतराग आत्मा नहीं है, साधारण जन है, तब तो यह अर्थ
सगत हो सकता है। परन्तु जब चर्चा करने वाले बीतराग है, तब यह अर्थ किस प्रकार सगत होगा?
प्रस्तुत चर्चा में गौतम का समाधान करने वाले अगवान महावीर पूर्ण बीतराग पुरुष है। भला, वे ऐसा
कैसे कह सकते हैं कि—मैं यह वात अभिमान से या स्वच्छन्दता से नहीं कह रहा हूँ। और यहाँ अभिमान
का प्रसग भी क्या है? अतएव आचार्य अमय देव के आत्मभाववक्तव्यता से सम्बन्धित अहकार अर्थ की
किसी प्रकार भी सगित नहीं बैठती। आत्मभाववक्तव्यता का वहीं अर्थ सगत लगता है, जिसका कि हम
पूर्व निरूपण कर आए हैं। वह अर्थ जैन सिद्धान्त-सगत भी है, और प्रकरण-सगत भी।

आचार्य अभयदेव ने प्रस्तुत चर्चा में एक प्राचीन शास्त्र की गाया का अवतरण देकर पूर्व सयम एवं पूर्व तप को रागयुक्त और पिक्चम सयम एवं पिक्चम तप को वीतरागवृत्ति-युक्त बताया है। परन्तु पूर्व शब्द के सम्बन्ध से स्थम और तप सराग हो जाते हैं। और इसके विपरीत पिक्चम शब्द के सम्बन्ध से स्थम और तप वीतरागवृत्तियुक्त हो जाते हैं। कैसे हो जाते हैं? इसका कुछ भी खुलासा नहीं किया गया है। अतएवं वृत्तिकार का यह कथन भी स्पष्ट विचार की अपेक्षा रखता है।

जहाँ तक में समक पाया हूँ और प्रकरण के साथ सगित लगा पाया हूँ, पूर्व तप और पूर्व संयम का अर्थ है—सावक की पूर्वावस्था अर्थात् प्रारम्भिक दशा का सथम और तप। जैन परिभापा के अनुसार वालकोटिस्थित दशा का तप और सथम सकाम होता है, शुद्ध भावलक्षी नहीं होता। अब रहा पश्चिम संयम और पश्चिम तप, उसका अर्थ यह होता है, कि पश्चिम अवस्था का अर्थात् परिपक्व दशा का सथम

और तप। साधना की परिपक्ष दशा पण्डित कोटि की स्थिति है। इस अवस्था का सयम और तप शुद्धात्मभाव लक्षी होने से बीतराग वृत्ति वाला होता है, अतः उससे निर्वाण भाव की प्राप्ति होती है। सयम और तप के ये पूर्व और पश्चिम विशेषण महत्वपूर्ण है और उनकी अर्थ-सगित उपर्युक्त विचारणा के अनुसार ही ठीक बैठती है।

६. प्राणातिपातविरमण ग्रीर वर्मास्तिकाय

भगवतीसूत्र शतक २०, उद्देशक २ मे घम्मित्यकाय-घर्मास्तिकाय, अधम्मित्यकाय-अधमीस्तिकाय आकाशास्तिकाय, जीवास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय—उक्त पाच अस्तिकायो के पर्याय शब्दो का उल्लेख है।

आकाश के पर्याय मूल सूत्र में इस प्रकार बताए गए है—आगास वागासिक्षणय, गगण, नभ, सम, विसम, खह, विह, बीथी (वियत्), विवर, अम्बर, अम्बरस, छिड्ड (छिद्र), फुसिर (शुपिर), मगा, विमुह, अद्द (अब्द अथवा आहें) वियद्द, आधार, वोम भायण, अन्तरिक्ष (अन्तरिक्ष), साम, छवासतर (अवकाशान्तर), अगम, फलिह (स्फटिक), अनन्त ।

इसी प्रकार जीव और पुद्गल के पर्याय वाची शब्दो का भी उल्लेख है। ^२ जीव और पुद्गल के पर्यायवाची शब्दो के लिए पाठक के मन में किसी प्रकार की शका या विवाद नहीं होता। परन्तु

निरुक्त-निर्दिष्ट नामो मे से भगवती सूत्र में आए नाम इस प्रकार है-आकाश, नभ, ख, अबर, मग्ग-मार्ग । (निरुक्त मे मार्गवाची अध्वा है) । ब्योम, वियत् (मूल मे बीथी है) अवृद (निरुक्त मे आप: है) अतरिक्ख-अन्तरिक्ष ।

भगवती सूत्र मे एक "विहे" नाम भी है, सभव है-वह निरुक्त के "बीह" शब्द का ही रूपान्तर हो। भगवती सूत्र मे "अद्र" है और निरुक्त मे "आप." है। अद्द का संस्कृतरूप अब्द-मेघ प्रसिद्ध है। अतः अद्द और आप: नाम मे समानता परिलक्षित होती है। भगवती सूत्र का अबरस नाम भी निरुक्तिनिद्धिट आप: के अर्थ के साथ मिलता चुलता है।

[ै] यास्क के निरुक्त ने आकाश के १६ नाम इस प्रकार हैं— अम्बरम्, वियत्, ब्योम, बींह, चन्च, अन्तरिक्षम्, आकाशम्, आपः, पृथिवी, भूः, स्वयम्भः, अध्वा, पुरुकरम्, सगरः, समुद्रः, अध्वरम् । इनके अतिरिक्त खः, ष्टिश्चन , नाक , गौ , विष्टपम्, नभः—इन नामों का भी उल्लेख है ।

श्रीव, जीवित्यकाय, प्राण, भूत, सत्त्व, विज्ञ, चेता, जेता, आता, रंगण, हिंडक, पुद्गल, मानव, कर्ता, विकर्ता, जय (जगत), जंतु, योनि, स्वयम्भू, सद्यारीरी, नायग (ज्ञायक) और अन्तरात्मा—ये सब जीव के पर्याय वाची शब्द हैं।

जैन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय के जो पर्याय दिए है, वे अवश्य विवादग्रस्त है, पाठक के मन को शकाकुल बना देते है।

धर्मास्तिकाय के पर्यायों में घर्म, घर्मित्यकाय, पाणाइवायवेरमण, मुसावायवेरमण, परिगाह-वेरमण , कोहविवेग मिच्छादसण-सल्लविवेग 'इरियासिमिई "इत्यादि अनेक नाम गिनाए हैं। उक्त नामों में प्रथम के दो नाम तो उपयुक्त है, जैन-दर्शन में सर्वत मुविदित हैं। परन्तु अहिंसा (प्राणातिपातिवरमण), सत्य (मृपावाद विरमण), अपरिग्रह (परिग्रहिवरमण) और क्रोध-विवेक आदि अनेक नामों के सम्बन्ध में प्रश्न होता है, कि धर्मास्तिकाय के साथ इन नामों का क्या सम्बन्ध हैं ? जैन परिभाषा के अनुसार धर्मास्तिकाय एक तत्व हैं, पदार्थ है। वह अस्पर्श है, अरूप हैं, और समग्र लोक में ब्याप्त हैं। जिस प्रकार जल में तैरती हुई मछली के लिए जल तटस्य महायक हें, उसी प्रकार लोक ब्यापी धर्मास्तिकाय तत्व भी जीव और पुद्गल (जड) पदार्थों की गति-क्रिया में तटस्थ सहायक होता है। जैन धर्म की सभी परम्पराओं में धर्मास्तिकाय के सम्बन्ध में उक्त विचार सर्वसम्मत है।

अब प्रश्न है, कि अहिंसा, सत्य और अपरिग्रह आदि तो जीवन के सम्यग्र्स है, चैतन्य के गुण है। ये द्रव्य नहीं है, और न लोक-व्यापी ही है। धर्मास्तिकाय द्रव्य और अहिंसा आदि सद्-गुणो का स्वर परस्पर इतना भिन्न है, कि इनमें किमी प्रकार का सम्बन्ध (मेल) ही नहीं बैठ सकता। ऐसी स्थिति में सूत्रकार ने जो अहिंसा सत्य आदि चैतन्य धर्मों को अचेतन धर्मास्तिकाय द्रव्य के पर्याय वाचक शब्द बताए है, यह कैसे सगत हो सकता है ?

जो जका धर्मास्तिकाय के प्रमग मे है, वही अधर्मास्तिकाय के प्रमग मे उपस्थित है। अधर्मा-स्तिकाय के पर्याय स्वरूप हिसा, असत्य, चौगं, अग्रह्मचयं और परिग्रह आदि को गिनाया गया है। हिंसा, असत्य आदि दुष्प्रवृत्तिरूप होने से क्रियारूप है। जीवमात्र के लिए अनाचाररूप है, चेतन के विकारी भाव है। और अधर्मास्तिकाय एक अचेतनतत्व है, जड द्रव्य हे, लोकव्यापी है, और जीव एव पुद्गलो की स्थिति-क्रिया मे वैसे ही तटस्थ सहायक है, जैसे कि विश्वान्त प्रवासी यात्री को वृक्ष की छाया बैठने के लिए तटस्थ निमित्त है। हिंसा आदि अनाचार और अधर्मास्तिकाय जड द्रव्य इन दोनो मे ऐसा कोई भी मेल नहीं है, जिसके आधार पर हिंसा आदि अधर्मास्तिकाय के पर्याय जब्द स्वीकार किए जाएँ? यदि सर्वथा

जीव के उक्त पर्यायवाची ज्ञब्द जीव के साथ तथा जीव की चेव्टा प्रवृत्ति एव स्वरूप आदि के साथ सम्बन्ध रखते हैं, अत. ये सब निविवाद रूप से जीव के पर्याय हो सकते हैं।

पुद्गल के पर्यायवाची शब्द इस प्रकार हैं-पुद्गल, पुद्गलास्तिकाय, परमाणु पुद्गल, द्विप्रदेशिक पुद्गल, त्रिप्रदेशिक पुद्गल, यावत् असख्येय प्रदेशिक पुद्गल और अनन्त प्रदेशिक पुद्गल।

पुद्गल के उक्त पर्याय सबके सब पुद्गलस्वरूप ही है, अत इन नामो के पुद्गल-पर्याय होने मे भी किसी प्रकार की शका के लिए अवकाश नहीं है।

विभिन्न रूप वालो को भी एक दूसरे का पर्याय माना जाए, तब तो गधा और हाथी भी एक दूसरे के पर्यायवाची शब्द हो सकते है।

विद्वानों को पर्यायवाची प्रकरण के उक्त वैषम्य पर गभीरता से विचार करना चाहिए। जब तक प्रस्तुत वैषम्य का निराकरण करके कोई एक यथार्थ समन्वय स्थापित नहीं किया जाएगा, तब तक भगवती सूत्र का उक्त पाठ विवादप्रस्त ही बना रहेगा।

१०. एक विवादास्पद गाथा

सूत्रकृताग के प्रथम स्कन्धवर्ती समय नामक प्रथम अध्ययन के द्वितीय उद्देशक की २ व वी गाथा बडी ही विवादास्पद है। अर्थ काफी उलम्प्र हुआ है। पाठमेद भी कुछ कम नही है। चूणि और आचाय घीलाकृत वृत्ति मे पाठमेद की भलक स्पष्ट है। उक्त गाथा पर सक्षेप मे प्रकाश डालने का प्रयत्न किया जा रहा है। चूणि का पाठ इस प्रकार है—

पुत्त १ पि ता समारभ, अतहारट्ठ असनते । भूजमाणो १ वि मेघावी, कम्मुणा नोवलिप्पते ॥१, १, २, २८

यि यह कल्पना अनुचित नहीं है, तो पुत्त शब्द का निम्नोक्त अर्थ संगत प्रतीत होता है। अमरकोश (काण्ड २, इलो॰ २ सिंहादिवर्ग) मे शुकर के लिए पोत्रीशब्द का भी उल्लेख है—"वराह शूकर: घृष्टिः कोलः पोत्री किरीः किटिः।" द्वितीया विमक्ति के एक वचन मे पोत्री का प्राकृत उच्चारण "पोत्ति" अथवा "पुत्ति" होता है। अस्तु, यि हम सूत्रकृतांग सूत्र की उक्त गाथा के "पुत्त" शब्द के स्थान मे "पोत्ति" पाठ की कल्पना करें, तो भगवान् बुद्ध की सूकर मद्दव भोजन की वह समग्र घटना प्रस्तुत प्रसग मे निर्दिष्ट है, यह स्पष्ट प्रतिमासित हो जाता है।

[े] आचार्य अभयदेव ने भगवती सूत्र-वृत्ति मे उक्त शका का इस प्रकार समाधान किया है—पर्याय-वाची शब्द दो प्रकार के होते हैं, एक तो अर्थ की समानता से और दूसरे व्यञ्चनों की समानता से। अतएव यहां घर्म शब्द के अर्थ की लक्ष्य में रखकर ऑहसा आदि को धर्मास्तिकाय का पर्याय कहा है। यही बात अधर्मास्तिकाय और हिंसा आदि के सम्बन्ध में भी समक्त लेनी चाहिए। ये पर्याय भी अधर्म शब्द के अर्थ को लक्ष्य में रखकर कहे गए हैं। यह समाधान कहा तक सिद्धान्त और तक से सगत है, पाठक स्वय विचार सकते हैं।

³ बौद्ध-पिटक साहित्य में वर्णन है कि-भगवान् बुद्ध ने सूकरमद्दव खाया था। बौद्ध-ध्याख्याकारों ने सूकर मद्दव में के सूकर शब्द को प्राणी वाचक भी माना है। सूकर का अर्थ है—वराह अर्थात् बड़ा और तगडा सूअर। मालूम होता है, उक्त गाथा में इसी ओर सकेत है। क्यांकि मांस खाने वाले के लिए मेघावी विशेषण दिया है। अतः सभावना है, कि मूल सूत्रकार को यहा भगवान् बुद्ध ही विवक्षित हैं।

जैन अग सूत्रों के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

चूर्षि व्याख्या—"पुत्त पि ता समारम्भ सिलोगो। अपि पदाधँ सभावने। उक्तं हि—'प्राणितः प्रियतरा पुत्राः। तेन पुत्रम् अपि तावत् समारम्य, समारम्भो नाम विक्रीय मारियत्वा तन्मांसेन वा द्रव्येण वा, किमग णर-पुत्रं शूकर छागल वा आहारार्थं कुर्यात् भक्तं भिन्छण भ असंजतो णाम भिन्छु-व्यतिरिक्तः स पुनर्, उपासकः अन्यो वा। तं च भिक्षुः त्रिकोटिशुद्ध भुञ्जानोऽपि मेघावी कम्मुणा णो उवलिप्यते। तत्र उदाहरणम्—

उपासिकाया भिक्षुः पाहुणको गको। ताए लावगो मारेऊण कोवक्खडेता तस्स विष्णो। घरसामि-पुच्छा। अहो। णिग्घण ति। ताघे तेण भिक्षुणा कृतकशूल कृतम्। मा कप्परेण, हस्ताम्या गृहीत्वा स्वेदय, मा अङ्गारान् इति। त्वमेव दह्यसे न अहम्। एव मत्कृते घातक एव बघ्यते न अहम्।

सूत्रकृताग चूर्णि, पृ० ४७, स० श्री पुण्यविजयजी मुनिराज

उक्त चूर्णिक्यास्या का तात्पर्यं यह है, कि भिक्ष से भिन्न कोई भी असयत उपासक अथवा अन्य मनुष्य आहार के लिए मानव-पुत्र, शूकर या छाग (बकरा) को खरीद कर मारे और उसका मास बौद्ध मिक्षु को खाने के लिए दे, और वह मेघावी भिक्षु उस मास को त्रिकोटि-परिशुद्ध मानता हुआ खाए, तो कमं से लिप्त नहीं होता है। अर्थात् हिंसा का पाप मारने वाले असयत को लगता है त्रिकोटि-परिशुद्ध समफ्रकर मास खाने वाले भिक्षु को नहीं लगता।

उक्त गाया मे चर्चास्पद वस्तु अनेक है, परन्तु उन सब की चर्चा करने से लेख का कलेवर काफी बढ जाता, अत गायागत अमुक मुद्दे के सम्बन्ध मे ही कुछ लिखना उपमुक्त रहेगा।

चूर्णिकार द्वारा किए गए गाथा के विवेचन पर से यह फिलित होता है, कि-त्रिकोटिशुद्ध-मासमक्षी बौद्ध भिक्षुओं को मास खाने पर भी कर्म-बन्ध नहीं होता। यह मान्यता सौगत-सम्प्रदाय की है। परन्तु उसकी मान्यता के अनुसार भी मास खरीदने और पकाने वाले उपासक को या अन्य किसी साघारण मनुष्य को तो घातक होने के कारण कर्म-बन्ध होता ही है।

यदि "पुत्त" पाठ रसकर भी उक्त बुद्ध सम्बन्धित घटना के साथ अर्थ योजना करें, तो इस प्रकार कर सकते हैं। अमरकोश (नानार्थवर्ग २३, इलो॰ १८०) मे पोत्र शब्द के दो अर्थ किए हैं एक शूकर का मुख और दूसरा कृषि-कर्म मे उपयुक्त खेत जोतने वाले हल का मुख। "मुखाप्रे कोढ-हलयो।"

[&]quot;पोत्रं" का भी प्राकृत मे "पुत्त" उच्चारण होता है। अतः प्रस्तुत गाया के 'पुत्तं' का शूकर का मुखाप्र—यह अर्थं भी ठीक-ठीक सप्रटित हो जाता है।

³ 'समारक्म" पाठान्तर

^{&#}x27; "आहारेज्ज असंजते"-पाठान्तर

४ "य"—पाठान्तर

आचार्य गीलाक-कृत टीका के अनुमार पाठ इस प्रकार है -

पुत्तं पिया समारब्भ आहारट्ठं असंजए । भुजमाणो य मेहाबी, कम्मणा नोवलिप्पइ ॥२०॥

वृत्ति—भावशुद्ध्या प्रवर्तमानस्य कर्मवन्धो न भवति-इत्यत्रार्थं दृष्टान्तम् आह्-पुत्रम् अपत्यम्, पिता जनकः, समारभ्य व्यापाद्य आहारार्थं-कस्यांचित् तथाविषायाम् आपि तदुद्धरणार्थम् । अरक्तद्विष्टः असयतः गृहस्यः तत्पिशित भुञ्जानोऽपि "च" शब्दस्य अपि शब्दार्थत्वात् इति । तथा मेषावी अपि सयत अपि इत्यर्थ । तदेव गृहस्थो भिक्षुर्वा शुद्धाश्य पिशिताशी अपि कर्मणा पापेन न उपलिप्यते-न आश्लिष्यते इति । यथा च अत्र पितु पुत्रं व्यापादयत तत्र अरक्तद्विष्टमनतः कर्मवन्धो न भवति तथा अन्यस्य अपि अरक्तद्विष्टान्त करणस्य प्राणिवधे सति अपि न कर्म-बन्धो भवति इति ।।२८।।

उपर्युक्त जीलाककृत वृत्ति मे दो बाते विचारणीय है। मर्ब-प्रथम पाठ भेद की विचारणीयता है। पाठ भेद काफी विशिष्ट है और वह केवल पदच्छेद के हेर-फेर से हो गया है। चूर्णिकार "पुत्त पि ता" इस प्रकार मृल गाया मे तीन पृथक् पृथक् पद सममते हैं, जबिक वृत्तिकार "पुत्त पिया" इम प्रकार दो ही पद की उद्भावना करते हैं। गाया के उत्तरार्घ मे चूर्णिकार—भूजमाणी वि" पाठ स्वीकार करते हैं, जब कि वृत्तिकार को "भुजमाणो य" पाठ अभीष्ट है। फिर मी "य" कार का अर्थ "अपि" ही करते है।

अव जरा गाया के अर्थ पर विचार कर लीजिए। इस सम्बन्ध मे चूर्णिकार का आशय यह है, कि "मास खाने पर भी, चूकि यह तथाकियत मास त्रिकोटि शुद्ध है, अत बौद्ध भिक्षु कर्म-वन्धन मे लिप्त नहीं होता। परन्तु माम तैयार करने वाला घातक व्यक्ति हिंसक होने के कारण कर्म-वन्ध से लिप्त होता है, फिर भने ही वह उपासक हो या अन्य कोई।"

पूर्व पक्ष की दृष्टि से विचार करने पर चूणिकार का प्रतिपाद्य अर्थ युक्तियुक्त एव उचित प्रतीत होता है। विवेच्य गाया से पूर्व २७ वी गाया में पूर्वपक्षी वौद्ध सम्प्रदायवादी कहता है "एव भाव-विसोहीए निव्वाणमिगच्छड़"—अर्थात् भाव की विद्युद्धि होने से सावक निर्वाण को प्राप्त करता है। प्रस्तुत भावविद्युद्धि पक्ष को ही उदाहरण के द्वारा स्पष्ट करने के लिए अग्निम २८ वी गाया की अवतारणा की गई है। अतएव विवादास्पद २८ वी गाया भी नि सन्देह पूर्व पक्ष की ही है, उत्तर पक्ष की नही। पूर्वपक्षी वौद्ध अपने भावविद्युद्धि बाले पक्ष को समम्प्राने के लिए कहता है कि—"यदि भाव-विशुद्धि हो, तो ययाप्राप्त त्रिकोटि शुद्ध मास खाने पर भी मेद्यावी भिक्षु पाप से लिप्त नही होता है।" परन्तु वह पूर्व पक्षी हिसा की स्वप्रतिपादित व्याख्या के अनुसार यह अवस्य कह सकता है और कहता ही है, कि "जो घातक है, या पाचक है, वह मले ही हमारी मस्प्रदाय का अनुयायी हो या और कोई हो, वह चूकि मारने वाला या पकाने वाला है, अत हिसा-दोप से युक्त होने कारण पाप से अवस्य लिप्त होता है। इसके विपरीत जिसको हिसा में मूलत प्रवृक्ति नहीं है, वह भिक्षु तो त्रिकोटि शुद्ध जैसा आहार पाता है,

जैन अग सूत्रों के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

वैसा खाता है, अत वह पाप से कैसे लिप्त हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता।" चूर्णिकार ने उक्त गाया की चूर्णि मे पूर्व पक्ष के इस प्रतिपाद्य का अतिथि भिक्षु के उदाहरण द्वारा खूब स्पष्टता के साथ उल्लेख किया है। वस्तुतः पूर्व-पक्ष की अपेक्षा से चूर्णिकार का अभिमत ही हमे उचित प्रतीत होता है।

आश्चर्य है, कि आचार्य गीलाक का मार्ग चूर्णिकार से सर्वथा भिन्न है। शीलाक अपनी टीका भे मूल पाठ के "अपि" अर्थ सूचक "य" कार को मेघावी के साथ जोडते है और "मेघावी अपि" इस प्रकार विचित्र दूरान्वय का फिलतार्य यह निकालते है, कि मेघावी भिन्नु भी और हिंसा मे सीधी प्रवृत्ति करने वाला उपासक या अन्य कोई साक्षात् घातक भी पाप से लिप्त नहीं होता है। कितना वैचित्र्य है, कि वहु- श्रुत वृत्तिकार साक्षात् हिंसा करने वाले घातक को भी निष्पाप बता रहे है। वृत्तिकार का कथन युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता। और तो क्या, पहले की २६ और २७ वी गाथा के अर्थ के साथ भी वृत्तिकार के प्रतिपाद्य अर्थ को कोई ठीक सगित नहीं बैठती। भला, पूर्वपक्षी अपने ही सिद्धान्त के विरुद्ध ऐसा कैसे कह सकता है, कि "साक्षात् हिसा करने वाला भी पाप से लिप्त नहीं होता है।"

प्रसगवश यह भी निवेदन कर दूँ, कि चूणि का सूत्रपाठ और वृत्तिकार-सम्मत सूत्रपाठ अनेक स्थानों मे भिन्न-भिन्न परिलक्षित होते हैं। कितने ही स्थल तो ऐसे है, जहाँ अर्थ-दृष्टि से भी काफी अन्तर है। इतना ही नहीं, पूर्वपक्षी के मत की अपेक्षा से भी अर्थ-व्यवस्था नहीं रह पाई है। आश्चर्य तो इस बात का है, कि क्या वृत्तिकार ने चूणि का पाठ सचमुच नहीं देखा था, या उसे समका नहीं था? प्रस्तुत विवादास्पद प्रसग में वृत्तिकार स्वयं भी उक्त २८ वी गाथा को पूर्वपक्ष की ही मानते हैं और यह भी कहते हैं, कि अब मूल सूत्रकार २६ वी गाथा से पूर्व पक्ष को दूपित करने का उपक्रम करते हैं। जब वृत्तिकार विवादास्पद गाया को पूर्वपक्ष की मानते हैं, तब उन्होंने पूर्व पक्ष के सिद्धान्त के विरुद्ध क्यो विचित्र कल्पना की, यह विद्वद्वर्ग के लिए विचारणीय हो जाता है।

आगमों के शुद्ध मूल पाठ और उसके विवेचन में हमारी चिरकाल से किस प्रकार असावधानी चली आ रही है, उक्त गाया की वृक्ति उसका एक नमूना है। सक्षेप में यह सब केवल सूचना की दृष्टि से लिखा गया है, ताकि हम लोग आगम क्षेत्रों में प्रवहमान असावधानता को दूर करने का यथोचित पुरुपार्थ करे।

११. जाणइ पासइ

जैन परिभापा में दर्शन शब्द सामान्य ज्ञान, अस्पष्ट ज्ञान—अनिर्णायक ज्ञान का सूचक माना गया है, और ज्ञान शब्द विशेष ज्ञान, स्पष्ट ज्ञान—निर्णायक ज्ञान का सूचक बतलाया गया है। दर्शन और ज्ञान के सम्बन्ध में यह भी मान्यता है, कि जीवमात्र को प्रथम दर्शन होता है और उसके परचात् ज्ञान। उक्त क्रम सिद्धान्त का अपवाद भी है कि जो मनुष्य केवली होते है, अर्थात् केवलज्ञानी होते है, उनको प्रथम ज्ञान होता है, और बाद में दर्शन। केवल ज्ञान और केवल दर्शन में प्रथम केवल ज्ञानोपयोग होता है, परचात् केवल दर्शनोपयोग। यह पूर्व क्रम की अपेक्षा ब्युत्कम है। यह क्रमवाद की चर्चा जैन दर्शन साहित्य में काफी विस्तार से उपलब्ध है। इस सम्बन्ध में विभिन्त मत मतान्तर प्रचलित है।

गुरुवेद श्री रन्न मृति स्मृति-प्रन्थ

क्षाचार्य जिनमह गणी क्षमाध्यसम मुप्रमिद्ध क्रमवादी क्षाचार्य हैं। वे केवल ज्ञान कीर केवल दर्शन में भी क्रमवादिता स्वीकार करने हैं। उनका ही उपरिप्रतिपादित मत है, कि केवल ज्ञान कीर केवल दर्शन में प्रथम ज्ञान होना है, पश्चान् दर्शन। इस सम्बन्ध में उनका तकें है, कि मूल आगमों में सर्वत्र केवलज्ञानी के लिए "लाणड पामड"—इस प्रकार दो क्रियाओ वाला पाठ आना है। प्रथम "लाणड" पाठ है, पश्चान् 'पासड' पाठ है। अत आगम पाठ से स्पष्ट है, कि केवली को पहले ज्ञानोपप्रोग होता है, पश्चान् मामान्य बोध। आचार्य मिद्धसेन दिवाकर और आचार्य मल्लवादी तार्किक के मन, क्षाचार्य जिन भद्रगणी से मिद्ध है। यहाँ चूकि उक्त चर्चा के विस्तार में नहीं जाना है, केवल "लाणड पासड" किया खब्दों की ही कर्य-मीमांमा करनी है, अन हम विशेषावब्यक—भाष्य के प्रणेता थी जिन मह गणी क्षमाथमण के मन के ही सम्बन्ध में ययावब्यक विचार चर्चा करेंगे।

बुरस्थर आगमधाडी क्षमाध्यमण जी अपने पक्ष की इस प्रकार स्थापना करते हैं, कि "चूकि मृत्रों में केवन ज्ञानियों के प्रमण में सर्वत्र प्रथम "ज्ञाणड" पाठ आता है, और पश्चान् "पायड"। अत केवन ज्ञानी को प्रथम ज्ञान होता है, पश्चान् ट्यांन—यह क्षमिक विचार आगम-सम्मत है।"

गणीजी के एक सिद्धान्त की सिक्षप्त शब्दों से नमानीचना है, कि आगम-मूत्री में तो मात्र केवल ज्ञानियों के प्रमण में ही नहीं, छद्मस्थों के प्रमण में भी 'जाणड पासड" इन प्रकार क्षमिक क्षिया पटों का पाठ आता हूं। यहां नहीं, कुछ स्थलों पर तो केवल "पासड" का ही प्रयोग मिलता है। जिस श्रुत ज्ञान और मन पर्याय ज्ञान के साथ दर्शन का लेटामान्त भी नम्बन्त नहीं है, उनके प्रसंग में भी "जाणड पासड" का क्षमिक प्रयोग उपलब्द होता है। अत एक "जाणड पामड" के क्षमिक प्रयोग में केवल ज्ञानी में प्रयम ज्ञान और पटचान् दर्शन का क्षम-विषयक मत कैसे मिद्ध हो नकता है? यदि नमप्र मूत्रों में मात्र केवल ज्ञानी के विषय में ही ऐसा क्षमिक प्रयोग आन, तब तो अवद्य गणी थी जी के क्षम-विषयक विचार का नमर्थन हो नकता था। परन्तु यहाँ तो केवल ज्ञानी और अकेवलज्ञानी अर्थात् छद्मम्य सबके लिए "जाणड पामड" का प्रयोग हुआ है और दर्शन के सम्बन्त से रहित खुतज्ञान एवं मन पर्याय ज्ञान के लिए भी उन्त दोनी किया पटों का क्षमिक उल्लेख हुआ है। अत जिस "जाणड पासड" पाठ ने गणी जी अपना क्रम-विषयक निद्धान्त स्थापित कर रहे हैं, वह स्पष्ट ही अतिव्याप्त है। और इम स्थिति में मात्र "जाणड पासड" के पाठ से ही केवल ज्ञानी के लिए दर्शन ज्ञानविषयक ब्युत्क्रम का निद्धान्त कैस युक्तियुक्त माना जा नकता है?

पाठकों की जानकारी के लिए "वाणड पासड" के जिन प्रनंगी की चर्चा हमने ऊपर में की है, वे सक्षेप में यहाँ उद्वृत किए जा रहे हैं —

"ने इमे भंते ! वेइदिया···पिचिदिया जीवा, एएसिं आणामं वा पाणामं वा, उस्सासं वा निस्मामं वा जाणामो पासामो ।"

—भगवती मृत्र शतक २ उर्देशक १

जैन अग सूत्रों के विशेष विचारणीय कूछ शब्द और प्रसग

"जे इमे पुढिकाइया 'एगिदिया जीवा, एएसि णं आणामं वा पाणामं वा उस्सासं वा निस्सासं वा न जाणामो न पासामो ।"

---भगवती सूत्र, शतक २, उद्देशक १

श्री गौतम गणघर छद्मस्य है। वे उपर्युक्त पाठों में कहते हैं, कि हीन्द्रिय से लेकर पञ्चेंद्रिय जीवों तक के उच्छ्वास आदि को तो हम जानते हैं और देखते हैं, परन्तु पृथ्वी आदि एकेन्द्रिय जीवों के उच्छ्वास आदि को हम न जानते हैं और न देख सकते हैं।

"अणगारे ण भते । भावियप्पा अप्पणो कम्मलेस न जाणइ न पासइ, त पुण जीव सरुवि सकम्म-लेस जाणइ पासइ ?

"हता गोयमा ! अणगारे ण भावियप्पा अप्पणोः ः जाव ः पासित ।"
——भगवती सूत्र शतक १४, उद्देशक ६

छडमत्ये ज भते ! मर्गूसे प्रजतपर्रासय सध किः · · · पुच्छा ? "गोयमा ! अत्येगतिए जाजति पासति ।" — भगवती सूत्र शतक १८ उद्देशक ६

जवासगदसाओ सूत्र मे छद्गस्य आनन्द श्रावक को अवधि ज्ञान होने का वर्णन है, वहा पर भी सर्वत्र "जाणइ पासइ" पाठ ही दिया हुआ है।

"तएण तस्त आणवस्त समणोवासगस्त अन्नयाकयाद् सुभेण अक्कवसारोण '''तदावरणिज्जाण कम्माण स्नोवसमेण ओहिनारो समुत्पन्ते—पुरित्यमेण ''क्षेत्त जाणद् पासद्द, एव विस्तरोण पच्चित्रमेणं य उत्तरेण जाव चुल्लिहिमवतं वासचरपव्यय जाणद् पासद्द, उढ्ढ जाव सोहम्म कप्प जाणद्द पासद्द, अहे जाव·''लोलुयज्ज्ज्ययं तरय '''जाणद्द पासद्द।''

--- जवासग दसाओ, प्रथम अध्ययन

भानन्द श्रावक जब गणधर गीतम से अपने अविधिज्ञान के सम्बन्ध मे बात करता है, तव स्वय भी प्रथम "जाणिम" और पक्चात् "पासामि" किया पदो का क्रिमक प्रयोग करता है —
"एव भते ! मम वि गिहिणो गिहमक्कावसतस्स ओहिनाए। समुष्यन्ने—पुरित्थमेण लवणसमृद्दे पचकोयणसयाइ जाव ••• नरय जाणामि यासामि ।"

--- उवासगदसाओ, प्रथम अध्ययन

उपरिनिर्दिष्ट समस्त पाठो मे छद्मस्य और केवली दोनो के सम्बन्ध मे प्रश्नोत्तर है और जिस प्रकार केवली के लिए प्रथम 'जाणइ' और पश्चात् 'पासइ' है, उसी प्रकार छद्मस्य के लिए भी है। यह नहीं, कि छद्मस्य के लिए प्रथम 'पासइ" और पश्चात् "जाणइ" पाठ दिया हो। यदि आचार्य जिनभद्र गणी की मान्यता के अनुसार आगमकारों का यह अभिमत रहा होता, कि छद्मस्य को प्रथम दर्शन और

परचात् ज्ञान होता है, तथा इसके विपरीत केवली को प्रथम ज्ञान और परचात् दर्शन होता है, तो निश्चित रूप से छद्मस्थो के प्रसग में प्रथम 'पासइ' और परचात् 'जाणइ' का पाठ जाना चाहिए था। परन्तु इस प्रकार का पाठ कही पर भी नहीं है, प्रत्युत केवली के समान ही प्रथम 'जाणइ' का पाठ है। इस स्थिति में यह कैसे माना जाए, कि "जाणइ पासइ" पाठ जैन दर्शन-सम्मत ज्ञानदर्शन के पारिभाषिक विशेष एवं सामान्य बोधरूप अर्थ को सूचित करते हैं, अथवा तद्विपयक कम या व्युत्कम-सम्बन्धी कोई विशिष्ट सूचना देते है। प्रस्तुत प्रसग में एक बात और भी विचारणीय है। वह यह कि आनन्द श्रावक सम्यग्-दृष्टि है, भगवान् महावीर का श्रद्धालु विचारक उपासक है। यदि वस्तुत "जाणइ' पाठ विशेष बोध स्वरूप ज्ञान का और "पासइ" पाठ सामान्यबोध स्वरूप दर्शन का सूचक है, साथ ही कम-व्युत्कम के प्रश्न पर भी निर्णायक प्रकाश डालता है, तो सानन्द अवधिज्ञानी होते हुए स्वय कैसे "जाणामि पासामि" कहता है। आनन्द जैसे सम्यग्दृष्टि अवधिज्ञानी को तो ज्ञानदर्शन की वास्तविक परिभापा तथा उसके कम ब्युत्कम का स्थाल अवश्य होना चाहिए। और यदि सचमुच ही उन्हे कुछ स्थाल होता, तो वे अपने लिए छद्मस्थ होने के कारण "पासामि जाणामि" ही बोलते, "जाणामि पासामि" नही।

उक्त चर्चा के प्रारम्भ में मैंने सकेत दिया था, कि आगमों में कुछ प्रसग ऐसे भी है, जहाँ केवल ''पासइ" पाठ ही आता है। भगवती सूत्र में गणघर गौतम द्वारा प्रात कालीन बालसूर्य को देखने का एक प्रसग वर्णित है—

"तेण कालेण तेण समएण भगव गोयमे अचिक्गाय बालसूरिय जासुमणाकुसुमपुं बप्पगास लोहितग पासइ, पासित्ता जायसब्दे-जाव--समुप्पन्नकोउहल्ले जेग्गेव समणे भगव महाबीरे तेणेव उवागच्छइ ""एव वयासी-किमिद भते सुरिए ?"

---भग० शतक १४, उद्देशक ६

उपर्युक्तपाठ मे भगवान गौतम तत्काल उदयगत सूर्य को देखते है। सूर्य को देखकर गौतम के मन में कुतूहल होता है, कि यह सूर्य क्या है ? अनन्तर गौतम भगवान महावीर के पास जाते है और अपने मन के कुतूहल को व्यक्त करते हुए प्रश्न पूछते है, कि "किमिद भते । सूरिए ?" अर्थात् भगवन् । यह सूर्य क्या है ? ।

भगवती सूत्र के उपरि उद्घृत पाठ में केवल "पासइ" पाठ है, "जाणइ" पाठ पहले या पीछे कही है ही नहीं। तो, क्या इसका तात्पर्य यह लिया जाए, कि गौतम स्वामी को बाल सूर्य का केवल अनाकार

[े] श्री गौतम मुख्य गणधर हैं, द्वावक्षांगी के प्रणेता हैं, और ज्ञान से युक्त भी है। यह सब वर्णन भगवती सूत्र के प्रारम्भ में ही किया हुआ है। ऐसी स्थिति में नवोदित बालसूर्य को देखकर उनके मन में कुतूहल का होना, कैसे सगत माना जाए ? यह कुतूहल की बात आगमाभ्यासियों के लिए सिवशेष , अचारणीय है।

जॅन अग सूत्रो के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

दर्शन ही हुआ, साकार ज्ञान नही । यदि प्रस्तुत प्रसग मे केवल अनाकार दर्शन ही मान लिया जाए तो प्रश्न है, कि फिर उन्हे यह सूर्य क्या है ? इस प्रकार इदता के रूप मे सूर्य का परिवोध कैसे है ? अर्थात् उन्हे यह सूर्य है, इस प्रकार निश्चित अपाय-अवाय स्वरूप ज्ञान विद्यमान है । अत यहा केवल अनाकार दर्शन मात्र होने की कुछ भी सभावना नहीं है ।

उपासकदशा सूत्र मे केवल "पासइ" पाठ का दूसरा प्रसंग भी महत्वपूर्ण है। गौतम आनन्द के घर जाने का विचार करते हैं, तब गौतम स्वामी स्वय एक "पासामि" क्रियापद का ही प्रयोग करते हैं। और जब गौतम अवधिज्ञानी सम्यगृदृष्टि आनन्द आवक के पाम पहुँचते हैं, तब आनन्द भी उनको आते देखता है—"पासइ"। केवल "पासइ" के उपरि चिंचत दोनो पाठ इस प्रकार है —

"त गच्छामि ण भाणद समणोवासयं पासामि।" "भगव गोयम एक्जमाण पासइ।"

अत केवल "पासड" से यह अर्थ नही लगाया जा सकता, कि गौतम और आनन्द को केवल अना-कार दर्शन ही हुआ था, ज्ञान नही।

आगम साहित्य मे आने वाले "जाणइ पासइ" शब्दो का स्वतन्त्र रूप से कोई विशेष अर्थ नहीं है।
यदि उनका परस्पर भिन्न कोई विशेष अर्थ होता, तो नन्दी सूत्र मे ऋजुमित और विपुलमित — उभयप्रकारक मन पर्याय जान के लिए "जाणइ पासइ" पाठ कैसे दिया जाता ? केवल "जाणइ" पाठ ही
होना चाहिए था, "पासइ" नहीं। क्यों कि जैन-परिभाषा के अनुसार मन पर्याय ज्ञान ही होता है,
दर्शन नहीं।

"दन्वओ प उन्जुमई अ णते सबे जाणह पासह, ते चैवविउलमई वितिमिरतराए जाणह पासह।"

—नन्दीसूत्र-सूत्र १८

जैन वर्शन की परिभाषा के अनुसार दर्शन केवल सामान्य सत्ता मात्र का ही ग्राहक होता है, कभी भी विशेषरूप पर्यायों का ग्राहक नहीं होता। फिर भी आगम के कुछ पाठ ऐसे है, जिनमें दर्शन के साथ भी विशेषरूप पर्यायों का सम्बन्ध बताया गया है।

"केवलदसण केवलदसणिस्स सव्वदम्बेसु अ सव्वपज्जवेसु य ।"

-अनुयोग द्वार मूत्र, सूत्र १४४

जब कि जैन परिमापा दर्शन को पर्यायो का ब्राहक मानती ही नही है, तब अनुयोग द्वार सूत्र में यह कैसे कहा गया, कि केवल दर्शनी सब पर्यायो को देखता है।

श्रृतज्ञान के लिए भी सब द्रव्यो को जानने और देखने का उल्लेख है — "सुक्षणाणी उवउत्ते सन्वदन्वाई जाणइ पासइ।"

---नन्दी सूत्र, सूत्र ५६

श्रुतज्ञान ज्ञानरूप ही है, दर्शन रूप नही । और जब वह दर्शनरूप नही है, तब उसके लिए "जाणह" के साथ "पासइ" का पाठ किस आघार पर है ? जब कि "पासइ" पद को केवल सामान्य-बोध स्वरूप दर्शन के लिए ही प्रयुक्त माना जाता हो ।

प्रस्तुत प्रसग मे बन्य सूत्रों के भी अनेक पाठ दिए जा सकते है, परन्तु पाठाधिक्य से हम लेख को व्यर्थ ही दीर्घकाय नहीं बनाना चाहते। विवादास्पद स्थिति की स्पष्टता के लिए उल्लिखित पाठ ही पर्याप्त प्रकाश डाल देते हैं।

उक्त पाठो पर से यह स्पष्ट हो जाता है, कि सूत्रोक्त "जाणइ पासइ" पद यथाक्रम विशेष ज्ञान और सामान्य ज्ञान के सूचक नहीं है, जैसा कि कहा जाता है। और न ये पद ज्ञान दर्शन के क्रम या व्यु-त्क्रम के सम्बन्ध में हो निर्णायक है। यदि ऐसा कुछ विशेष ग्रुढ आशय नहीं है, जैसा कि हमने प्रतिपादित किया है, तो सहज ही प्रश्न खडा होता है, कि फिर "जाणइ पासइ" के रूप में दो दो कियापदों के कथन का क्या आशय है ? उक्त प्रश्न के समाधान में हमारा अपना अभिमत सक्षेप में इस प्रकार है—

प्राचीन आगम-साहित्य की परापूर्व से एक अपनी विधिष्ट कथन शैली चली आ रही है। उक्त शैली मे अनेक जगह ऐसे उल्लेख आते हैं—जहाँ एक ही माव-प्रकाशन के लिए अनेक क्रियापदो का एक साथ प्रयोग किया गया है। आइक्लामि, भासामि, पण्णवेमि, पक्ष्वेमि,—इस प्रकार अग सूत्रो मे चार किया पदो के एक साथ ही प्रचुर प्रयोग मिलते है। सिक्सइ, बुक्सइ, मुक्बइ, परिणिक्बाइ, सक्बदुक्लाण अत करेइ—इस प्रकार चार से अधिक क्रियापदो का एक साथ प्रयोग भी सूत्रो मे स्थान-स्थान पर आता है। क्रियापद ही नहीं, हट्ठ तुट्ठ चित्ते आणदिए पीइमग्रे परमसोमणस्सिए हरिसवसविसप्पमाणहियए घाराहयनीवसुरहिकुसुमच चुमालियरोमकूवे-इत्यादि एकार्थक नाम शब्दो के प्रयोग भी, एक ही भाव को अतिशयित रूप से बताने के लिए प्राचीन साहित्य मे व्यवहृत हुए हैं। यह एक कथन शैली है, अत इस पर से प्रत्येक शब्द के लिए भिकार्थ की उद्भावना करना निराधार है।

यह शैली केवल जैन साहित्य में ही हो, यह बात नहीं है। प्राचीन वैदिक तथा बौद्ध साहित्य में भी उक्त शैली का प्रयोग होता रहा है। प्राचीन काल में इस प्रकार के प्रयोग करने की एक विशिष्ट भाषा शैली ही प्रचलित थी। बौद्ध पिटक ग्रन्थों में "जानतों परसतों"—(मिक्सिम निकाय, सक्वासवसुत्त) जैसे दो वर्तमान कुदन्त शब्द भगवान बुद्ध के विशेषण रूप में प्रयुक्त हुए है। इसी प्रकार के अन्य भी अनेक एकार्यसूचक नामो एवं कियापदों के प्रयोग बौद्ध पिटक ग्रन्थों में उपलब्ध है। पूर्वकाल में ही नहीं, वर्तमान में भी प्रवचन करने वाले प्रवक्ता प्रतिपाद्य विषय का स्पष्टीकरण करने के लिए अपने व्याख्यानों में कियापदों एवं नामों के एकार्थक प्रयोग करते ही रहते हैं। जैसे कि मैं मानता हूँ, मैं सममता हूँ, मैं अनुभव करता हूँ और मैं प्रत्यक्ष देख रहा हूँ आदि आदि। बौर भी आप देखिए, सोचिए, समिक्तए, विचारिए इत्यादि। यह एक प्रकार से बोलने की और वपनी बात पर बल देने की शैली ही है, और कुछ नहीं। प्राचीन काल से लेकर अब तक साहित्य एवं लोक भाषा में इस शैली का निराबाध प्रयोग होता चला वा रहा है। अत इन पदों का प्रत्येक के लिए कोई विशेष या व्यावर्तक व्यव्हां होना ही चाहिए, ऐसा कुछ नहीं

जैन अग सूत्रों के विशेष विचारणीय कुछ शब्द और प्रसग

है। और न इस जैती के प्रयोगों से किसी निशेष सिद्धान्त या मान्यता का सम्बन्ध ही जोडना चाहिए। अतएब आगम-साहित्य मे आए "जाणड पासइ" अथवा केवल "पासड" जैसे युगल प्रयोग तथा एकाकी प्रयोग का भी इधर कोई विशेष वर्ष लगाना, युक्ति युक्त नहीं मालूम होता।

प्रस्तुत लेख मे अग सूत्रों के ११ मुददों पर नक्षेप में विचार किया गया है। आगमाभ्यासी या आगम-विज्ञारद श्रमण, श्रमणी, श्रावक और श्राविकाओं से लेयक का सविनय एव गादर निवेदन है, कि वे उक्त विषयों पर तथा इन्हीं जैसे अन्य विषयों पर भी तटम्य-भाव में विचारणा करे, ताकि आगमाभ्याम का दुरुह मार्ग प्रशस्त हो नके।

लेखक जिज्ञासु है, आगमो का अम्यामी भी है और मगवान महावीर के प्रति महामानव के रूप में पूज्यभाव से श्रद्धा भी रखता है। अतएव मूत्रों में उनके अपने अम्यासकाल में जो-जो वाते विशेष विचारणीय, सशोधनीय एव तटस्य भाव से चिन्तन करने योग्य प्रतीत हुई, उनमें में कुछ ही वातो पर प्रस्तुत लेख में चर्चा करने का अवमर मिला है। और भी बहुत में विचारणीय विषय है, जिनकी चर्चा, सभव है, किसी अन्य प्रसग पर की जा सके।



जैन-दर्शन में सप्तमंगीवाद

उपाध्याय अमरमान

सास्य दर्शन का चरम विकास प्रकृति पुरुप-बाद मे हुआ, वेदान्त दर्शन का चिद्अद्वैत मे, बौढ़ दर्शन का विज्ञानवाद मे और जैन दर्शन का अनेकान्त एव स्याद्वाद मे। स्याद्वाद जैन दर्शन के विकास की चरम-रेखा है। इसको समझने के पूर्व प्रमाण एव नय को समझना आवश्यक है, और प्रमाण एव नय को समझने के लिए सप्तभगी का समझना भी आवश्यक ही नही, परमआवश्यक है। जहा वस्तुगत अनेकान्त के परिवोध के लिए प्रमाण और नय है, बहा तत्प्रतिपादक बचन-पद्धांत के परिज्ञान के लिए सप्त भंगी है। यहाँ पर मुख्य रूप मे सप्त भगीवाद का विश्लेषण ही अमीष्ट है। अत प्रमाण और नय की स्वतन्त्र परिचर्चा मे न जाकर सप्त भगी की ही विवेचना करेंगे।

सप्तभंगी

प्रश्न उठता है, कि सप्तमगी क्या है ? उसका प्रयोजन क्या है ? उसका उपयोग क्या है ? विश्व की प्रत्येक वस्तु के स्वरूप-कथन में सात प्रकार के वचनों का प्रयोग किया जा सकता है, इसी को सप्तभगी कहते हैं। 1

-स्याद्वाद मंजरी, का० २३ टीका

[े] सप्तभिः प्रकारं वंचन-विन्यास : सप्तभङ्कीति गीयते





जैन-दर्शन मे सप्तभगीवाद

वस्तु के यथार्थ परिबोध के लिए जैन दर्शन ने दो उपाय स्वीकार किए है—प्रमाण और नय। ससार की किसी भी वस्तु का अधिगम (बोध) करना हो, तो वह बिना प्रमाण और नय के नहीं किया जा सकता।

अधिगम के दो भेद होते है—स्वार्थ और परार्थ । स्वार्थ ज्ञानात्मक होता है, परार्थ शब्दात्मक । भग का प्रयोग परार्थ (दूसरे को परिबोध कराने के लिए किए जाने वाले शब्दात्मक अधिगम) मे किया जाता है, स्वार्थ (अपने आप के लिए होने वाले ज्ञानात्मक अधिगम) मे नही । उक्त वचन-प्रयोग रूप शब्दात्मक परार्थ अधिगम के भी दो भेद किए जाते है—प्रमाण-वाक्य, और नय-वाक्य । उक्त आधार पर ही सप्तभगी के दो भेद किए है—प्रमाण-सप्तभगी, और नय-सप्त भगी । प्रमाण-वाक्य को सकलादेश और नय-वाक्य को विकलादेश भी कहा गया है । वस्तुगत अनेक धर्मों के बोधक वचन को सकलादेश और उसके किसी एक धर्म के बोधक-वचन को विकलादेश कहते है । जैन दर्शन मे वस्तु को अनन्त धर्मात्मक माना गया है । वस्तु की परिभाषा इस प्रकार की है—जिसमे गुण और पर्याय रहते है, वह वस्तु है ।" दत्त्व, प्रयार्थ और द्रव्य—ये वस्तु के पर्यायवाची शब्द हैं ।

सप्तभगी की परिसादा करते हुए कहा गया है, कि—"प्रश्न उठने पर एक वस्तु मे अविरोध-साथ से जो एक धर्म-विषयक विधि और निषेध की कल्पना की जाती है, उसे सप्तभगी कहा जाता है।" भग सात ही क्यो है वस्तोक वस्तु का एक धर्म-सम्बन्धी प्रश्न सात ही प्रकार से किया जा सकता है। प्रश्न सात ही प्रकार का क्यो होता है वयोिक जिज्ञासा सात ही प्रकार से होती है। जिज्ञासा सात ही प्रकार से क्यो होती है वयोिक सश्य सात ही प्रकार से होता है। अत किसी भी एक वस्तु के किसी भी एक धर्म के विषय मे सात ही भग होने से इसे सप्तभगी कहा गया है। गणित चास्त्र के नियमानुसार भी तीन मूल वचनो के सयोगी एव असयोगी अपुनरुक्त मग सात ही हो सकते है, कम और अधिक नही। तीन असयोगी मूल भंग, तीन दिसयोगी भग और एक त्रिसयोगी भग। भग का अर्थ है—विकरण प्रकार और भेद।

[े] प्रमाणनयैरिषममः—तत्त्वार्याधिगम सूत्र १, ६

^२ अधिगमो द्विविधः स्वार्थः परार्थस्च, स्वार्थो ज्ञानात्मकः परार्थः शब्दात्मकः । स च प्रमाणात्मको नयात्मकश्च···इयमेव प्रमाण-सप्तभगी च कथ्यते । सप्तमङ्गीतरंगिणी, पृ० १

अधिगमहेतु द्विविधः --- तत्त्वार्थ राज वार्तिक १, ६, ४

अनन्त घर्मात्मक मेव तत्त्वम्-अन्ययोग ब्यवच्छेविका, का० २२

र वसन्ति गुण-पर्यायाः अस्मिन्निति वस्तु — वर्माघर्माऽऽकाश-पुद्गल-काल जीवलक्षण ब्रध्यषट्कम् । —स्याद्वाद मंजरी, कारिका, २३ टीका

प्रश्नवज्ञावेकिस्मिन् वस्तुन्यविरोधेन विधि-प्रतिषेष विकल्पना सप्तभङ्गी ।

[—]तत्त्वार्थ राजवार्तिक १, ६, ५ ?

सप्तभंगो ग्रीर ग्रनेकान्त

वस्तु का अनेकान्तत्व और तत्प्रतिपादक भाषा की निर्दोष पद्धति स्याद्वाद, मूलत सप्तभगी में सिन्निहित हैं। अनेकान्त वृष्टि का फिलतार्थ है, कि प्रत्येक वस्तु में सामान्य रूप से और विशेष रूप से, मिन्नता की वृष्टि से और अभिन्तता की वृष्टि से, नित्यत्व की अपेक्षा में और अनित्यत्व की अपेक्षा से तथा सदस्य से और असद्दूष अनन्त वर्म होने हैं। मक्षेप मे— "प्रत्येक धर्म अपने प्रतिपक्षी धर्म के साथ वस्तु में रहता हैं"—यह परिवोध अनेकान्त वृष्टि का प्रयोखन है। अनेकान्त स्वार्थीधिगम है प्रमाणात्मक श्रुतज्ञान है। परन्तु मप्नभ क्वी की उपयोगिता इस वात में है, कि वह वस्तु-गत अनेक अथवा अनन्त धर्मों की निर्दोष मापा में अपेक्षा वताए, योग्य अभिव्यक्ति कराए। उक्त चर्चा का साराश यह है कि अनेकान्त अनन्त-धर्मात्मक वस्तु स्वरूप की एक वृष्टि है, और स्याद्वाद अर्थात् सप्तभगी उस मूल जानात्मक वृष्टि को अभिव्यक्त करने की अपेक्षा-मूचिका एक वचन-पद्धिन है। अनेकान्त एक लक्ष्य है, एक बाच्य है और सप्तभगी स्याद्वाद एक साधन है, एक वाचक है, उसे समभन्ने का एक प्रकार है। अनेकान्त का क्षेत्र व्यापक है, जब कि स्याद्वाद का प्रतिपाद्य विषय व्याप्य है, दोनो में व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध है। अनन्तानन्त अनेकान्तो में शब्दात्मक होने में सीमित स्याद्वादों की प्रवृत्ति नहीं हो सकती, अत स्याद्वाद अनेकान्त का व्याप्य है, व्यापक नहीं।

भंग कथन-पद्धति

णव्द-जास्त्र के अनुसार प्रत्येक धव्द के मुख्यरप में दो बाच्य होते हैं—विधि और निपेध। प्रत्येक विधि के साथ निपेध हैं और प्रत्येक निपेध के साथ विधि है। एकान्त रूप से न कोई विधि है, और न कोई निपेध। इकरार के साथ इन्कार और इन्कार के साथ इकरार सर्वत्र लगा हुआ है। उक्त विधि और निपेध के सब मिलाकर सप्तमग होते हैं। सप्त भगों के कथन की पद्धति यह है —

- १—स्याद् अस्ति
- २-स्याद् नास्ति
- ३-स्याद् अस्ति-नास्ति
- ४—रगद् अवक्तव्य

[े] अभिलाप्य भाव, अनिमलाप्य भावों के अनन्तवें भाग हैं—'पण्णवणिन्ना भावा, अणन्तभागो दु अणिमलप्पाण"—गोमट्टसार । अनन्त का अनतवां भाग भी अनन्त हो होता है, अत. वचन भी अनन्त हैं। तत्त्वार्थ ज्लोक वार्तिक १, ६, ५२ के विवरण मे कहा है — "एकत्र वस्तुनि अनन्तानां धर्माणा मिलापयोग्यनामुपगमादनन्ता एव वचनमार्गाः स्याद्वादिना भवेषुः।" यह ठीक है कि वचन अनन्त है, फलतः स्याद्वाद भी अनन्त है, परन्तु वह अनेकान्त धर्मों का अनन्तवां भाग होने के कारण सीमित है, फलतः व्याप्य है।

जैन-दर्शन मे सप्तमगीवाद

- ५-स्याद अस्ति अवक्तव्य
- ६-स्याद् नास्ति अवक्तव्य
- ७-स्याद् अस्ति-नास्ति अवक्तव्य

सप्तभगों में वस्तुत मूल मग तीन ही है अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य । इसमे तीन द्विसयोगी और एक त्रिसयोगी—इस प्रकेष चार भग मिलाने से सात भग होते हैं। द्विसयोगी भग ये हैं—अस्ति-नास्ति, अस्ति अवक्तव्य और नास्ति अवक्तव्य । मूल भग तीन होने पर भी फिलतायें रूप से सात भगों का उल्लेख भी आगमों में उपलब्ध होता है। भगवती सूत्र में जहाँ त्रिप्रदेशिक स्कन्त्र का वर्णन आया है, वहा स्पष्ट रूप से सात भगों का प्रयोग किया गया है। भावायें कुन्दकुन्द ने सात भगों का नाम गिना कर सप्त भग का प्रयोग किया है। भगवती सूत्र में अवक्तव्य को तीसरा भग कहा है। जिनमद्र गणी समाश्रमण भी अवक्तव्य को तीसरा भग मानते हैं। अन्तरकुन्द ने पञ्चास्तिकाय में इसको चौथा माना है, पर अपने प्रवक्त सार में इसको तीसरा माना है। उत्तरकालीन आवारों की कृतियों में दोनों कमों का उल्लेख मिलता है।

प्रथम भंग . स्याव् स्रस्ति घट

उदाहरण के लिए घटगत सत्ता घर्म के सम्बन्ध मे सप्त मगी घटाई जा रही है। घट के अनन्त घर्मों मे एक धर्म सत्ता है, अस्तित्व है। प्रश्न है कि वह अस्तित्व किस अपेक्षा से है ? घट है, पर वह क्यो है और कैसे है ? इसी का उत्तर प्रथम भग देता है।

घट का अस्तित्व स्थात् है, कथ-चित् है, स्व-चतुष्टय की अपेक्षा से है। जब हम कहते है कि वडा है, तब हमारा अभिप्राय यही होता है, कि वडा स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभाव की दृष्टि से है। यहाँ घट के अस्तित्व की विविव है, अत यह विधि भग है। परन्तु यह अस्तित्व की विधि स्व की अपेक्षा है पर की अपेक्षा से नहीं है। विश्व की प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व स्वरूप से ही होता है, पर रूप से नहीं। "सर्व मस्ति स्वरूपेण, पररूपेण नास्ति च।" यदि स्वय से भिन्न अन्य समग्र पर स्वरूपो से भी घट का अस्तित्व हो, तो घट, फिर एक घट ही क्यो रहे, विश्व रूप क्यो न बन जाए ? और यदि विश्व रूप बन जाए, तो फिर मात्र अपनी जलाहरणादि कियाएँ ही घट मे क्यो हो, अन्य पटादि की प्रच्छादनादि कियाएँ क्यो न हो ? किन्तु कभी ऐसा होता नहीं है। एक बात और है। यदि वस्तुओं मे अपने स्वरूप के समान पर

[े] भगवती सूत्र, का० १२, ३०१०, प्र० १६-२०

र पचास्तिकाय, गाथा १४

भगवती सूत्र, श० १२, ३०१०, प्र० १६-२०

४ विशेषावश्यक भाष्य, गा० २,-३२

४ प्रवचनसार ज्ञेयाधिकार, गा० ११५

स्वरूप की सत्ता भी मानी जाए , तो उनमे स्व-पर विभाग कैसे घटित होगा ? स्व-पर विभाग के अभाव में सकर दोष उपस्थित होता है, जो सब गुड-गोबर एक कर देता है। अत प्रथम भग का यह अर्थ होता है कि घट की सत्ता किसी एक अपेक्षा से है, सब अपेक्षाओं से नही। और वह एक अपेक्षा है, स्व की, स्व-चतुष्टय की।

द्वितीय भंग : स्याद् नास्ति घट

यहाँ घट की सत्ता का निषेध पर-ब्रब्थ, पर-काल और पर-मान की अपेक्षा से किया गया है। प्रत्येक पदार्थ विधि रूप होता है, वैसे निषेध रूप भी। अस्तु, घट में घट के अस्तित्व की विधि के साथ घट के अस्तित्व का निषेध-नास्तित्व भी रहा हुआ है। परन्तु वह नास्तित्व अर्थात् सत्ता का निषेध, स्वामिन्न अनन्त पर की अपेक्षा से है। यदि पर की अपेक्षा के समान स्व की अपेक्षा से भी अस्ति-त्व का निषेध माना जाए, तो घट नि स्वरूप हो जाए। अौर यदि नि स्वरूपता स्वीकार करें, तो स्पष्ट ही सर्वभूत्यता का दोप उपस्थित हो जाता है। अत द्वितीय भग सूचित करता है कि घट कथचित् नहीं है। घट मिन्न पटादि की, पर-चतुष्टय की अपेक्षा से नहीं हैं। स्व-रूपेण ही सदा स्व हैं, पर-रूपेण नहीं।

तृतीय भंग : स्याद् प्रस्ति नास्ति घट

जहाँ प्रथम समय मे विधि की और दितीय समय मे निषेघ की कमश निवक्षा की जाती है, वहाँ तीसरा भग होता है। इसमे स्व की अपेक्षा सत्ता का और पर की अपेक्षा असत्ता का एक साथ, किन्तु कमश कथन किया गया है। प्रथम और दितीय भंग निषि एन निषेध का स्वतन्त्र रूप से पृथक्-पृथक् प्रतिपादन करते है, जब कि तृतीय भग एक साथ, किन्तु कमश निधि-निषेध का उल्लेख करता है।

चतुर्य भग : स्याद् म्रवक्तव्य घट

जब घटास्तित्व के विधि और निषेध दोनों की युगपत् अर्थात् एक समय में विवक्षा होती है, तब दोनों को एककालावच्छेदेन एक साथ अक्रमश बताने बाला कोई शब्द न होने से घट को अवक्तव्य कहा जाता है। शब्द की शक्ति सीमित है। जब हम वस्तुगत किसी भी धर्म की विधि का उल्लेख करते हैं, तो उसका निषेध रह जाता है, और जब निषेध कहते हैं तो विधि रह जाती है। यदि विधि—निषेध का पृथक्-पृथक् या क्रमश एक साथ प्रतिपादन करना हो तो प्रथम के तीन भगों में यथाक्रम 'अस्ति', 'नास्ति' और अस्ति-नास्ति शब्दों के द्वारा काम चल सकता है, परन्तु विधि-निषेध की युगपद् वक्तव्यता में कठिनाई है, जिसे अवक्तव्य शब्द के द्वारा हल किया गया है। स्याद् अवक्तव्य भग बताता है कि घट-वक्तव्यता कम में ही होती है, युगपद् में नहीं। स्याद् अवक्तव्य भग एक और ध्विन भी देता है।

^९ स्वरूपोपादानवत् पररूपोपादाने सर्वथा स्वपर-विमागामावप्रसंगात् । स चायुक्तः ।

⁻⁻तत्त्वार्यं श्लोक वार्तिक १, ६, ५२

पररूपापोहनवत् स्वरूपापोहने तु निश्पास्थत्व-प्रसगात् । —तत्त्वार्थं क्लोक वार्तिक १, ६, ४२

जैन-दर्शन मे सप्तभगीवाद

वह यह कि घट के युगपद् अस्तित्व नास्तित्व का वाचक कोई शब्द नही है, अत विधि-निषेध का युगपत्व अवक्तत्व है। परन्तु वह अवक्तव्यत्त्व सर्वथा सर्वतो भावेन नही है। यदि सर्वथा सर्वतो भावेन अवक्तव्यत्व माना जाए, तो एकान्त अवक्तव्यत्व का दोप उपस्थित होता है, जो जैन दर्शन मे मिध्या होने से मान्य नही है। अतः स्याद् अवक्तव्य सूचित करता है कि यद्यपि विधि निषेध का युगपत्त्व विधि या निषेध शब्द से वक्तव्य नही है, अवक्तव्य है, परन्तु वह अवक्तव्य सर्वथा अवक्तव्य नही है, 'अवक्तव्य' शब्द के द्वारा तो वह युगपत्त्व वक्तत्व ही है।

पञ्चम भगः स्याद् ग्रस्ति भवक्तव्य घट

यहाँ पर प्रथम समय मे विधि और द्वितीय समय मे युगपत् विधि निषेघ की निवक्षा करने से घट को स्याद् अस्ति अवक्तव्य कहा गया है। इसमे प्रथमाश अस्ति, स्वरूपेण घट की सत्ता का कथन करता है और द्वितीय अवक्तव्य अश युगपत् विधि-निषेध का प्रतिपादन करता है। पचम मग का अये है— घट है, और अवक्तव्य भी है।

षष्ठ भंग : स्याव नास्ति अवक्तव्य घट

यहाँ पर प्रथम समय मे निषेध और द्वितीय समय मे एक साथ युगपद विधि-निषेध की विवक्षा होने से घट नहीं है, और वह अवक्तव्य है---यह कथन किया गया है।

सप्तम भंग : स्याद् ग्रस्ति नास्ति ग्रवक्तव्य घट

यहाँ पर कम से प्रथम समय मे विधि और द्वितीय समय मे निषेध तथा तृतीय समय एक साथ मे युगपद् विधि-निषेध को अपेक्षा से—"घट है, घट नहीं है, घट अवक्तव्य है।" यह कहा गया है।

चतुष्टय की व्याख्या

प्रत्येक वस्तु का परिज्ञान विधि-मुखेन और निपेष-मुखेन होता है। स्थात्मा से विधि है और परात्मा से निपेध है, श्रे क्योंकि स्वचतुष्टयेन जो वस्तु सत् है, वही वस्तु पर-चतुष्टयेन असत् है। द्रव्य,

- तत्त्वार्थं राजवातिक १, ६, ४

[े] जिसमें घट बुद्धि और घट शब्ध की प्रवृत्ति (ब्यवहार) है, वह घट का स्वात्मा है, और जिसमें उक्त र बोनों की प्रवृत्ति नहीं है, वह घट का पटादि परात्मा है। "घट बुद्धयिभधान प्रवृत्तिलिङ्गः स्वात्मा, यत्र तयोरप्रवृत्ति. स परात्मा पटादिः।"

अय तब्यथा यबस्ति हि तदेव नास्तीति तच्चतुष्क च;
द्रब्येण क्षेत्रेण च कालेन तथाऽथवापि मावेन ।

⁻⁻ पचाध्यायी १, २६३

क्षेत्र, काल और भाव-इसको चतुष्टय कहते हैं। घट स्व-द्रव्य रूप मे पुद्गल है, चैतन्य आदि पर द्रव्य रूप मे नहीं है। स्वक्षेत्र रूप मे कपालादि स्वावयवों मे है, तन्त्वादि पर अवयवों मे नहीं है। स्वकाल रूप में अपनी वर्तमान पर्यायों में है, पर पदार्थों की पर्यायों में नहीं है। स्वभाव रूप में स्वय के रक्तादि गुणों में है, पर पदार्थों के गुणों में नहीं है। अत प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभाव से सत् है, और पर द्रव्य, पर क्षेत्र पर काल और पर-भाव से असत् है। इस अपेक्षा से एक ही वस्तु के सत् और असत् होने में किसी प्रकार की वाघा अथवा किसी प्रकार का विरोध नहीं है। विश्व का प्रत्येक पदार्थ स्व-चतुष्ट्य की अपेक्षा से है, और पर चतुष्ट्य की अपेक्षा से वह नहीं भी है।

स्यात् शब्द की योजना

सप्तभगी के प्रत्येक भग मे स्व-घमं मुख्य होता है, और शेप घमं गीण अथवा अप्रघान होते हैं। इसी गीण-मुख्य विवक्षा की सूचना "स्यात्" शब्द करता है। "स्यात्" जहाँ विवक्षित धमं की मुख्यत्वेन प्रतीति कराता है, वहाँ अविवक्षित घमं का भी सर्वथा अपलापन न करके उसका गौणत्वेन उपस्थापन करता है। वक्ता और श्रोता यदि शब्द-शक्ति और वस्तुस्वख्य की विवेचना मे कुशल हैं, तो "स्यात्" शब्द के प्रयोग की आवश्यकता नहीं रहती। विना उसके प्रयोग के भी अनेकान्त का प्रकाशन हो जाता है। "अहम् अस्मि" में हूँ। यह एक वाक्य प्रयोग है। इसमें दो पद है—एक "अहम्" और दूसरा "अस्मि"। दोनों में से एक का प्रयोग होने पर दूसरे का अर्थ स्वत ही गम्यमान हो जाता है, फिर भी स्पप्टता के लिए दोनों पदो का प्रयोग किया जाता है। इसी प्रकार 'पार्थों घनुष्ठर' इत्यादि वाक्यों में 'एव' कार का प्रयोग न होने पर भी तिन्निमत्तक 'अर्जुन' ही घनुष्ठर है—यहाँ अर्थवोघ होता है, और कुछ नहीं। उपकृत में भी यही सिद्धान्त लाग्न पडता है। स्यात्-शून्य केवल "अस्ति घट" कहने पर भी यही अर्थ निकलता है, कि "कथित्त घट है, किसी अपेक्षा से घट है।" फिर भी मूल-चूक को साफ करने के लिए किंवा वक्ता के भावों को समफने में भ्रान्ति न हो जाए, इसलिए 'स्यात्" शब्द का प्रयोग अभीप्ट है। क्योंकि ससार में विद्वानों की अपेक्षा साधारणजनों की मख्या ही अधिक है। अत सप्त-

[ै] स्याद्वाद मजरी (का॰ २३) मे घट का स्वचतुष्टय क्रमशः पायिवत्व, पाटलिपुत्रकत्व, श्रीशरत्व और श्यामत्वरूप मे छपा है, जो व्यवहार बुब्टि प्रधान है।

^२ अप्रयुक्तोऽपि सवत्र, स्यात्कारोऽर्थात्प्रतीयते; विघी निषेधेऽप्यन्यत्र, कुशलश्चेत्प्रयोजक ॥६३॥

⁻⁻⁻लघोयस्त्रय, प्रवचन प्रवेश

त्रीऽप्रयुक्तोऽपि तज्ज्ञै., सर्वत्रार्थातप्रतीयते; तथैवकारो योगादिव्यवच्छेद प्रयोजनः ॥

⁻तत्त्वार्थ क्लोक वार्तिक १, ६, ५६

जैन-दर्शन मे सप्तभगीवाद

भगी जैसे गम्भीर तत्त्व को समक्षते का बहुमत-सम्मत राज मार्ग यही है । कि सर्वत्र "स्यात्" । शब्द का प्रयोग किया जाए ।

भ्रत्य दर्शनो मे भंग-योजना का रहस्य

भगों के सम्बन्ध में स्पष्टता की जा चुकी है, फिर भी अधिक स्पष्टीकरण के लिए इतना समभना आवश्यक है, कि सप्तभगी में मूल भग तीन ही हैं—अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य । शेष चार भग सयोग जन्य है। तीन द्विसयोगी और एक त्रिसयोगी है। अद्वैत वेदान्त, बौद्ध और वैशेषिक दर्शन की दृष्टि से मूल तीन भगों की योजना इस प्रकार की जाती है।

अद्धैत वेदान्त मे एक मात्र तत्त्व ब्रह्म ही है। किन्तु वह "अस्ति" होकर भी अवक्तव्य है। उसकी सत्ता होने पर भी वाणी से उसकी अभिव्यक्ति नहीं की जा सकती। अत वेदान्त में ब्रह्म "अस्ति" होकर भी 'अवक्तव्य' है। वौद्ध-दर्शन में अन्यापोह "नास्ति" होकर भी अवक्तव्य है। क्योंकि वाणी के द्वारा अन्य का सर्वथा अपोह करने पर किमी भी विधि रूप वस्तु का बोध नहीं हो सकता। अत बौद्ध का अन्यापोह "नास्ति" होकर भी अवक्तव्य रहता है। वैशेषिक दर्शन में सामान्य और विशेष दोनो स्वतन्त्र है। सामान्य-विशेष अस्ति-नास्ति" होकर भी अवक्तव्य है। क्योंकि वे दोनो किसी एक शब्द के वाच्य नहीं हो सकते है और न सर्वथा भिन्न सामान्य-विशेष में कोई अर्थिक्रिया ही हो सकती है। इस दृष्टि से जैन सम्मत मूल भगों की स्थिति अन्य दर्शनों में भी किसी न किसी रूप में स्वीकृत है।

सकलावेश भौर विकलादेश

यह वताया जा चुका है कि प्रमाण वाक्य को सकलादेश और नय-वाक्य को विकलादेश कहते है। फिर भी उक्त दोनो भेदो को और अधिक स्पष्टता से समऋने की आवश्यकता है। पाच ज्ञानो मे श्रुत ज्ञान भी एक भेद है। उस श्रुतज्ञान के दो उपयोग है—स्याद्वाद और नय। स्याद्वाद सकलादेश है और नय विकलादेश। ये सातो ही भग जब सकलादेशी होते है, तब प्रमाण और जब विकलादेशी होते है, तब

[े] स्यादित्यव्ययम् अनेकान्त खोतकम्—स्याद्वाद मजरी का० ४ आजायं हेमचन्द्र स्यात् को अनेकान्त बोधक ही मानते हैं; अतः उन्हें स्यात् प्रमाण में अभीष्ट है, नय में नहीं ।—सदेव सत् स्यात्सदिति त्रिधार्य अयोग० का० २८ । अबिक मट्टाकलंक लघीय स्त्रय ६२ में स्यात् को सम्यग् अनेकात और सम्यग् एकात उभय का वाचक मानते हैं, अत उन्हें प्रमाण और नय-दोनों में ही स्यात् अभीष्ट है।

र विशेष व्यावृत्तिहेतुक होने से नास्ति है

³ प० महेन्द्रकुमार संपादित—केन दर्शन, ए० ५४३

उपयोगी श्रुतस्य हो, स्याद्वाद नय-सज्ञिती ।
 स्याद्वाद सकलावेशो नयो विकलसंकथा ॥

नय कहे जाते है। वस्तु के समस्त वर्मों को ग्रहण करने वाला सकलादेश और किसी एक धर्म को मुख्य हप से ग्रहण करने वाला तथा श्रेप वर्मों के प्रति उदासीन अर्थात् तटस्थ रहने वाला विकलादेश कहा जाता है। आचार्य सिद्धसेन के शब्दों मे—स्याद्वाद सम्पूर्णार्थ-विनिञ्चायी है। अत वह अनेकान्तात्मक पूर्ण अर्थ को ग्रहण करता है। जैसे "जीव" कहने से जीव के ज्ञान आदि असाधारण धर्म, सत्त्व आदि साधारण धर्म और अमूर्तत्व आदि साधारणासाधारण आदि सभी गुणों का ग्रहण होता है। अत यह प्रमाण-वाक्य है—स्याद्वाद वचन है। नय-वाक्य वस्तु के किसी एक वर्म का मुख्य रूप से कथन करता है। जैसे "जो जीव" कहने से जीव के अनन्त गुणों में से केवल एक ज्ञान गुण का ही वोध होता है, जेप धर्म गौण रूप से उदासीनता के कक्ष में पड़े रहते हैं। सकलादेशी वाक्य के समान विकलादेशी वाक्य में भी "स्यात्" पद का प्रयोग अनेक आचार्यों ने किया है। क्योंकि वह श्रेप वर्मों के अस्तित्व की गौणरूप में मूक सूचना करता है। इस आधार से सप्तमगी के दो भेद किए जाते है—प्रमाण-सप्तमगी और नय-सप्तमगी।

प्रमाण-सप्तभगी

अगम और युक्ति से यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि वस्तु में अनन्त धर्म हैं। अत किसी भी एक वस्तु का पूर्ण रूप से कथन करने के लिए तत् तद् अनन्त धर्म-वोधक अनन्त कट्दों का प्रयोग करना चाहिए। परन्तु न यह सम्भव है, और न व्यवहायं ही। अनन्त धर्मों के लिए पृथक्-पृथक् अनन्त शब्दों के प्रयोग में अनन्त काल बीत सकता है, और तब तक एक पदार्थ का भी समग्र बोध न हो सकेगा। अस्तु, कुछ भी हो, हमें किसी एक शब्द से ही सम्पूर्ण अर्थ के बोध का मार्ग अपनाना पडता है। वह एक शब्द ध्वनि-मुखेन भले ही बाहर में एक धर्म का ही कथन करता-सा लगता है, परन्तु अभेद प्राधान्य वृत्ति अथवा अभेदोपचार से वह अन्य धर्मों का भी प्रतिपादन कर देता है। उक्त अभेद प्राधान्य वृत्ति या अभेदोपचार से एक शब्द के द्वारा एक धर्म का कथन होते हुए भी अखण्ड रूप से अन्य समस्त धर्मों का भी युगपत् कथन हो जाता है। अत इसको 'प्रमाण-सप्त' भगी कहते है।

प्रक्त है, कि यह अभेद वृत्ति अथवा अभेदोपचार क्या चीज है ? जबिक वस्तु के अनन्त धर्म परस्पर भिन्न हैं, उन सब की स्वरूप सत्ता पृथक् है, तब उनमे अभेद कैसे माना जा सकता है ? सिद्धान्त प्रतिपादन के लिए केवल कथन मात्र अपेक्षित नहीं होता, उसके लिए कोई ठोस आधार चाहिए।

[े] अनेक-धर्मात्मक-वस्तुविषयक-बोधजनकस्य सकसादेशस्त्रम् । एकधर्मात्मक-वस्तु-विषयक-बोधजनकस्य विकलादेशस्त्रम् ।

⁻⁻सप्तभगी तरगिणी, पृ० १६

नयनामेकनिष्ठानां, प्रवृत्ते श्रुतवरमंनि,
 सम्पूर्णार्थविनिश्चायि, स्याद्वाद श्रुतमुच्यते ।

⁻⁻ न्यायावतार सूत्र, इलोक, ३०

जैन-दर्शन मे सप्तमगीवाद

समाधान है कि वस्तु-तत्त्व के प्रतिपादन की दो शैं लियों है—अभेद और भेद। अभेद-शैं जी भिन्नता में भी अभिन्नता का पथ पकड़ती है और भेद-शैं ली अभिन्नता से भिन्नता का पथ प्रशस्त करती है। अस्तु, अभेद प्राधान्य वृत्ति या अभेदोपचार विवक्षित वस्तु के अनन्त धर्मों को काल, आत्म, रूप, अर्थ, सम्बन्ध उपकार, गुणिदेश, ससगं और शब्द की अपेक्षा से एक साथ अखण्ड एक वस्तु के रूप से उपस्थित करता है। इस प्रकार एक और अखण्ड वस्तु के रूप से अनन्त धर्मों को एक साथ प्रतिपादित करने वाले सकलादेश से वस्तु के समस्त धर्मों का एक साथ समूहात्मक परिज्ञान हो जाता है।

ग्रभेदावच्छेक कालादि का निरूपण

जीव आदि पदार्थ कथचित् अस्तिरूप है, उक्त एक अस्तित्व-कथन मे अमेदावच्छेदक काल आदि की घटन पद्धति इस प्रकार है—

- १ वस्तु मे जो अस्तित्व धर्म का समय है, काल है, वही शेष अनन्त धर्मों का भी है, क्योंकि उर्सः समय वस्तु मे अन्य भी अनन्त धर्म उपलब्ध होते है। अतः एक अस्तित्व के साथ काल की अपेक्षा अस्तित्व आदि सब घर्म एक है।
- २ जिस प्रकार वस्तु का अस्तित्व स्वभाव है, उसी प्रकार अन्य धर्म भी वस्तु के आत्मीय-रूप है, स्वभाव है। अत आत्म-रूप की अपेक्षा से अस्तित्व आदि सब धर्म अभिन्न है।
- ३ जिस प्रकार वस्तु अस्तित्व का अर्थ है, आघार है, वैसे ही अन्य घर्मों का भी वह आघार है। अत अर्थ अर्थात् आघार की अपेक्षा अस्तित्व आदि घर्म अभिन्न है।
- ४ जिस प्रकार पृथक्-पृथक् न होने बाले कथित् अविष्वग्भावरूप तादात्म्य सम्बन्ध से अस्तित्व धर्म बस्तु मे रहता है, उसी प्रकार अन्य धर्म भी रहते हैं। अतः सम्बन्ध की अपेक्षा से भी अस्तित्व आदि धर्म अभिन्न है।
- ५ अस्तित्व धर्म के द्वारा जो स्वानुरक्तत्व करण रूप उपकार वस्तु का होता है, वही उपकार अन्य धर्मों के द्वारा भी होता है। अत उपकार की अपेक्षा से भी अस्तित्व आदि धर्मों मे अभेद है।
- ६ जो क्षेत्र द्रव्य मे अस्तित्व का है, वही क्षेत्र अन्य धर्मों का भी है। अतः अस्तित्व आदि धर्मों मे अभेद है। इसी को गुणि-देश कहते है।

[े] अर्थ पर से लम्बी-चीडी अखण्ड वस्तु पूर्णरूप से ग्रहण की नाती है और गुणि-देश से अखण्ड वस्तु के बुद्धि-परिकल्पित देशाश ग्रहण किए जाते हैं।

- ७. जो एक वस्तु-स्वरूप से वस्तु मे अस्तित्व धर्म का ससर्ग है, वही अन्य धर्मों का भी है। अत ससर्ग की अपेक्षा से भी सभी धर्मों मे अभेद है।
- दः जिस प्रकार 'अस्ति' शब्द अस्तित्व धर्म-युक्त वस्तु का वाचक है, उसी प्रकार 'अस्ति' शब्द अन्य अनन्त धर्मात्मक वस्तु का भी वाचक है। 'सर्वे सर्वार्थवाचका।' अत शब्द की अपेक्षा से भी अस्तित्व आदि धर्म अभिन्न है।

कालादि के द्वारा यह अभेद व्यवस्था पर्याय स्वरूप अर्थ को गौण और गुणपिण्डरूप द्रव्य पदार्थ को प्रधान करने पर सिद्ध हो जाती है। प्रमाण का मूल प्राण—अभेद है। अभेद के बिना प्रमाण की कुछ भी स्वरूप-स्थिति नहीं है।

नय-सप्तभंगी

नय वस्तु के किसी एक घमंं को मुख्यरूप मे ग्रहण करता है, वस्तुगत शेष धर्मों के प्रति वह तटस्थ रहता है। न वह उन्हें ग्रहण करता है और न जनका निषेध ही करता है। न हाँ और न ना. एक मात्र उवासीनता। इसको 'सुनय' कहते हैं। इसके विपरीत, जो नय अपने विपय का प्रतिपादन करता हुआ दूसरे नयों का खण्डन करता है, उसे 'दुनंय' कहा जाता है। नय सप्तभगी सुनय में होती है, दुनंय में नहीं। वस्तु के अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का काल आदि मेदावच्छेदको द्वारा भेद की प्रधानता अथवा भेद के उपचार से प्रतिपादन करने वाला वाक्य विकलादेश कहलाता है। इसी को 'नय-सप्तभगी' कहते है। नय सप्त भगी में वस्तु के स्वकृप का प्रतिपादन भेद-मुखेन किया जाता है।

नय-सम्बन्धित भेदावच्छेदक कालावि

नय सप्त भगी मे गुणिपण्डरूप द्रव्य पदार्थ को गौण और पर्याय स्वरूप अर्थ को प्रधान माना जाता है। अत नय सप्त भगी भेद-प्रधान है। उक्त भेद भी कालादि के द्वारा ही प्रमाणित होता है।

१ वस्तुगत-गुण प्रत्येक क्षण मे मिन्न-भिन्न रूप से परिणत होते हैं। अत जो अस्तित्व का काल है, वह नास्तित्व आदि का काल नही है। मिन्न-मिन्न धर्मों का मिन्न-भिन्न काल होता है, एक नही। यदि बलात् अनेक गुणों का एक ही काल माना जाए, तो जितने गुण है, उतने ही आश्रयमेद से वस्तु भी होनी चाहिए। इस प्रकार एक वस्तु मे अनेक वस्तु होने का दोष उपस्थित होता है। अतः काल की अपेक्षा वस्तुगत धर्मों मे भेद है, अमेद नही।

पूर्वोक्त सम्बन्ध और प्रस्तुत संसर्थ में यह अन्तर है कि तादात्म्य सम्बन्ध धर्मों की प्रस्पर योजना करने वाला है और ससर्थ एक वस्तु मे अशेष धर्मों को ठहराने वाला है।

जैन-दर्शन मे सप्तमगीवाद

- २ पर्याय-दृष्टि से वस्तुगत गुणो का आत्मरूप भी भिन्न-भिन्न है। यदि अनेक गुणो का आत्म-स्वरूप भिन्न न माना जाए, तो गुणो मे भेद की बुद्धि कैसे होती है ? एक आत्म-स्वरूप वाले तो एक-एक ही होगे, अनेक नही । आत्म-स्वरूप से भी अभेद नही, भेद ही सिद्ध होता है।
- ३ नाना धर्मों का अपना-अपना आश्रय अर्थ भी नाना ही होता है। यदि नाना गुणो का आधार भूत पदार्थ अनेक न हो, तो एक को ही अनेक गुणो का आश्रय मानना पडेगा, जो कि तर्क-सगत नहीं है। एक का आधार एक ही होता है। अत अर्थ-भेद से भी सब धर्मों में भेद है।
- ४ सम्बन्धियों के भेद से सम्बन्ध में भी भेद होता है। अनेक सम्बन्धियों का एक वस्तु में एक सम्बन्ध धटित नहीं होता। देवदत्त का अपने पुत्र से जो सम्बन्ध है, वहीं पिता, आता आदि के साथ नहीं है। अतु भिन्न धर्मों में सम्बन्ध की अपेक्षा में भी भेद ही सिद्ध होता है, अभेद नहीं।
- प्र वर्मों के द्वारा होने वाला उपकार भी वस्तु में पृथ्क्-पृथक् होने से अनेक रूप है, एक रूप नहीं। अत उपकार की अपेक्षा से भी अनेक गुणों में अभेद (एकत्व) वटित नहीं होता।
- ६ प्रत्येक गुण की अपेक्षा से गुणी का देश भी भिन्न-भिन्न ही होता है। यदि गुण के भेद से गुणी मे देश भेद न माना जाए, तो सर्वथा भिन्न दूसरे पदार्थों के गुणो का गुणी देश भी अभिन्न ही मानना होगा। इस स्थिति मे एक व्यक्ति के दुख, सुख और ज्ञानादि दूसरे व्यक्ति मे प्रविष्ट हो जाएँगे, जो कि कथमपि इष्ट नहीं है। अत गुणी-देश से भी धर्मों का अभेद नहीं, किन्तु भेद ही सिद्ध होता है।
- ७ ससर्ग भी प्रत्येक ससर्ग वाले के भेद से भिन्न ही माना जाता है। यदि सम्वन्धियों के भेद के होते हुए भी जनके ससर्ग का अभेद माना जाए, तो फिर ससर्गियों (सम्वन्धियों) का भेद कैसे घटित होगा ? लोक-व्यवहार में भी दान्तों का मिश्री, पान, सुपारी और जिह्ना के साथ भिन्न-भिन्न प्रकार का ससर्ग होता है एक नहीं। अत ससर्ग से भी अभेद नहीं, भेद ही सिद्ध होता है।
- म् प्रत्येक वाच्य (विषय) की अपेक्षा से वाचक शब्द भिन्न-भिन्न होते है। यदि वस्तुगत सम्पूर्ण गुणो को एक शब्द के द्वारा ही वाच्य माना जाए, तब तो विश्व के सम्पूर्ण पदार्थों को भी एक शब्द के द्वारा वाच्य क्यो न माना जाए ? यदि एक शब्द द्वारा मिन्न-भिन्न समस्त पदार्थों की वाच्यता स्वीकार करली जाए, तो विभिन्न पदार्थों के लिए विभिन्न शब्दों का प्रयोग व्यर्थ सिद्ध होगा। अत वाचक शब्द की अपेक्षा से भी अभेद वृत्ति नहीं, भेद वृत्ति ही प्रमाणित होती है।

प्रत्येक पदार्थ गुण और पर्याय स्वरूप है। गुण और पर्यायों में परस्पर मेदामेद सम्बन्ध है। जब प्रमाण-सप्तभगी से पदार्थ का अधिगम किया जाता है, तब गुण-पर्यायों में कालादि के द्वारा अभेद वृत्ति या अभेद का उपचार होता है और अस्ति या नास्ति आदि किसी एक शब्द के द्वारा ही अनन्त गुण पर्यायों के पिण्ड स्वरूप अखण्ड पदार्थ का, अर्थात् अनन्त वर्मों का युगपत परिवोध होता है। और जब नय-सन्तभगी से पदार्थ का अधिगम किया जाता है, तब गुण और पर्यायों में कालादि के द्वारा भेद वृत्ति

अथवा भेदोपचार होता है और बस्ति या नास्ति बादि किसी एक शब्द के द्वारा द्रव्यगत अस्तित्व या नास्तित्व आदि किसी एक विवक्षित गुण-पर्याय का क्रमश मुख्यरूप से निरूपण होता है। विकलादेश (नय) वस्तु के अनेक धर्मों का क्रमश निरूपण करता है और सकलादेश (प्रमाण) सम्पूर्ण धर्मों का युगपत् निरूपण करता है। सक्षेप मे इतना ही विकलादेश और सकलादेश मे, अर्थात् नय और प्रमाण मे अन्तर है। प्रमाण सप्तभगी मे अभेद वृत्ति या अभेदोपचार का और नय मप्तभगी मे भेद वृत्ति या भेदोपचार का और नय मप्तभगी मे भेद वृत्ति या भेदोपचार का जो कथन है, उसका अन्तर्ममं यह है कि प्रमाण सप्तभगी मे जहां द्रव्याधिक भाव है, वहां तो अनेक धर्मों मे अभेद वृत्ति स्वत है और जहां पर्यायधिक भाव है वहां अभेद का उपचार—आरोप करके अनेक धर्मों मे एक अखण्ड अभेद प्रस्थापित किया जाता है। और नय सप्तभगी मे जहां द्रव्याधिकता हे, वहां अभेद मे भेद का उपचार करके एक धर्म का मुख्यत्वेन निरूपण होता है, और जहां पर्यायधिकता है, वहां तो भेदवृत्ति स्वय सिद्ध होने से उपचार की आवश्यकता नहीं होती।

व्याप्य-व्यापक-भाव

स्याद्वाद और सप्तभगी में परस्पर नया सम्बन्ध है ? यह भी एक प्रव्न है। दोनों में व्याप्य-व्यापक भाव सम्बन्ध माना जाता है। स्याद्वाद 'व्याप्य' है और सप्तभगी 'व्यापक'। क्योंकि जो स्याद्वाद है, वह सप्तभगी होता ही है, यह तो सत्य है। परन्तु जो सप्तमगी है, यह स्याद्वाद है भी और नहीं भी। नय स्याद्वाद नहीं है, फिर भी उसमें सप्तभगीत्व एक व्यापक धर्म है। जो स्याद्वाद और नय-दोनों में रहता है। "अधिक देश-वृत्तित्व व्यापकत्वम् अल्प देश वृत्तित्व व्याप्यत्वम्।"

म्रनन्त भंगी क्यो नहीं ?

सप्तभगों के सम्बन्ध में एक प्रश्न और उठता है और वह यह है कि जब जैन-दर्शन के अनुसार प्रत्येक बस्तु में अनन्त धर्म है, तब सप्तभगों के स्थान पर अनन्त भगी स्वीकार करनी चाहिए, सप्तभगों नहीं ? उक्त प्रश्न का समाधान यह है कि प्रत्येक बस्तु में अनन्त धर्म है, और उसके एक-एक धर्म को लेकर एक-एक सप्तभगी बनतीं है। इस दृष्टि से अनन्त सप्तभगी स्वीकार करने में जैन दर्शन का कोई विरोध नहीं है, वह इसको स्वीकार करता है। किन्तु बस्तु के किसी एक धर्म को लेकर, एक ही सप्त भगी वन सकती है, अनन्त भगी नहीं। इस प्रकार जैन-दर्शन को अनन्त सप्त भगी का होना, तो स्वीकार है, परन्तु अनन्त भगी स्वीकार नहीं है।

[े] सकलादेशो हि यौगपद्येन अशेषधर्मात्मक वस्तु कालादिभिरभेदवृत्या प्रतिपादमति, अभेदोपचारेण वा, तस्य प्रमाणाद्यीनत्वात् ।

विकलादेशस्तु क्रमेण भेदोपचारेण, भेद-प्राधान्येन वा, तस्य नयायत्तत्वात् ।

तत्त्वायंश्लोक वार्तिक १, ६, ५४

[ै] प्रतिपर्याय सप्तभगी वस्तुनि-इति वचनात् तथाऽनन्ताः सप्तभंग्यो भवेग्रुरित्यपि नानिष्टम् ।

⁻⁻तस्वार्थं क्लोक वार्तिक १, ६, ५२

जैन-दर्शन मे सप्तभगीवाद

सकलता-विकलता का विचार भेद

आचार्य सिद्धसेन और अभयदेव सूरि ने "सत्, असत् और अवक्तव्य" इन तीन भगों को सकला-देशी और शेप चार भगों को विकलादेशी माना है। न्यायावतार-सूत्रवार्तिक वृत्ति में अचार्य शान्तिसूरि ने भी "अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य" को सकलादेश और शेप चार को विकलादेश कहा है। उपाच्याय यशोविजय ने जैन-तर्क भाषा और गुरुतत्त्व-विनिश्चिय में उक्त परम्परा का अनुगमन न करके मातो भगों को सकलादेशी और विकलादेशी माना है। परन्तु अपने अष्ट सहस्री विवरणों में उन्होंने तीन भगों को सकलादेशी और शेप चार को विकलादेशी स्वीकार किया है। अकलक और विद्यानन्द आदि प्राय सभी दिगम्बर जैनाचार्य सातो ही भगों का सकलादेश और विकलादेश के रूप में उन्लेख करते हैं।

सत् असत् और अक्तव्य भगो को सकलादेशी और शेप चार भगो को विकलादेशी मानने वालो का यह अभिप्राय है, कि अथम भग मे द्रव्याधिक दृष्टि के द्वारा "सत्" रूप से अभेद होता है, और उसमे मम्पूर्ण द्रव्य का परिवोध हो जाता है। दूसरे भग मे पर्यायाधिक दृष्टि के द्वारा समस्त पर्यायों में अभेदो-पचार से अभेद मानकर असत् रूप से भी समस्तद्रव्य का ग्रहण किया जा सकता है, और तीमरे अवक्तव्य भग में तो मामान्यत भेद अविवक्षित ही है। अत सम्पूर्ण द्रव्य के ग्रहण में कोई कठिनाई नहीं है।

उक्त तीनो भग अभेदरपेण समग्र द्रव्य-ग्राही होने से सकलादेशी है। इसके विपरीत अन्य शेष भग स्पष्ट ही सावयव या अश्रग्राही होने मे विकलादेशी है। सातवे भग मे अस्ति आदि तीन अग है, और शेष मे दो-दो अग। इस सदर्भ मे आचार्य शान्तिसूरि ने लिखा है—''ते च स्वावयवापेक्षया विकलादेशाः।"*

परन्तु आज के कितपय विचारक उक्त मत भेद को कोई विशिष्ट महत्व नहीं देते। उनकी दृष्टि में यह एक विवक्षाभेद के अतिरिक्त कुछ नहीं है। जब कि एक सत्व या असत्व के द्वारा समग्र वस्तु का ग्रहण हो सकता है, तब सत्त्वासत्त्वादि रूप से मिथित दो या तीन धर्मों के द्वारा भी अखण्ड वस्तु का वोध बयो नहीं हो सकता ? अत सातों ही भगों को सकलादेशी और विकलादेशी मानना तर्क-सिद्ध राजमार्ग है।

सप्तभंगी का इतिहास

भारतीय दर्शनो मे विष्व के सम्बन्ध के सत्, असत्, उभय और अनुभय-ये चार पक्ष बहुत

[ै] पं॰ सुखलाल जी और प॰ बेचरदास जी द्वारा सपादित—सन्मित तर्क, सटीक पृ॰ ४४६

^३ प० दलसुख मालवणिया सपादित, पृ० ६४

३ पुष्ठ २०५

४ न्यायावतार सूत्र वार्तिक वृत्ति-पृ० ६४

प्राचीन जान से ही विचार-जर्जा के विषय रहे हैं। बैडिक कान से कान् के नम्बन्ध से सन् और असन् स्म से पन् और असन् से पन्यार विरोधी हो कन्मनाओं का स्पष्ट उल्लेख है। जगन् सन है या असन्?—इस विषय से उपिनण्डों में मी विचार उपपथ्य होने हैं। वहीं पर सन् और असन् की उमयहनता और अनुमयहपता के प्रश्ते वचनागोचरना के उल्लेख भी प्राप्त होने हैं। अवक्त्र्य तो उपनिषत्माहित्य का एक मृत्य स्व है, यह निविवाद ही है। बुद्ध के विमञ्ज्याद और अव्यक्तिताद में भी उक्त जार पत्नों का उल्लेख मिलता है। महाबीर कानीन तत्त्व-चिन्तक मचय के अज्ञानवाद में भी उक्त जार पत्नों को उपनिष्य होती है। मगबान नहाबीर ने वपनी विधान एवं तत्त्व-म्याद्या दृष्टि से बन्तु के विराद हम को देखकर कहा—वस्तु में उक्त जार एक ही नहीं, अणिनु एक-एक वस्तु में अनन्त पत्न है, अनन्त विकस्प हैं, अनन्त बमें हैं। विध्व की प्रयोक बन्तु कनन्त वर्मानक है। अत्रएव मगबान नहाबीर ने उक्त चतुफोटि से विज्ञान वन्नुगत प्रयोक बन्तु कन्त चन्नु के निए अनन्त सर्व- मंगी का और इस प्रकार अनन्त धर्मों के निए अनन्त सर्व- मंगी का प्रतिपादन करके वन्तु कोच का सर्वग्राही एवं वैद्यानिक हप प्रस्तुत किया।

म्नावान् महावीर से पूर्व उपनिषदों में वन्तु-सत्त्व के सदसद्वाद को नेकर विचारणा प्रारम्भ हो चुकी थी, एरन्नु उसका वास्तविक निर्मय नहीं हो मका । मंद्रय ने उसे अज्ञान कहकर टानने का प्रयन्न किया। बुद्ध ने बुद्ध वार्तों में विभञ्चवाद का कवन करके येप वानों में कव्याकृत व्हकर मीन स्वीकार किया। परन्तु मनवान् महावीर ने वस्तु-स्वरूप के प्रनिपादन में उपनिषद के अनिव्चयवाद को, सबय के वज्ञानवाद को और बुद्ध के एकान्त एवं सीमिन अव्याकृतवाद को स्वीकार नहीं किया। बरोकि तत्त्व जिन्तन के अत्र में किसी बस्तु को केवन अव्याकृत अववा अज्ञात कह देने भर से समाधान नहीं होता। क्वएव उन्होंने अपनी तास्त्रिक दृष्टि और तर्व-मूलक दृष्टि से वस्तु के स्वरूप का ययार्थ और स्पष्ट निर्मय किया। उनकी उक्त निर्मय-शक्ति के प्रतिकृत हैं—अनेकान्तवाद, नयवाद, स्याद्वाद और सम्भगीवाद।

विभन्यवाद

एक बार हुड़ के शिष्य शुप्तमागकक ने बुढ़ दे पूछा—' मने ! मुना है कि गृहस्य ही आरावक होना है. प्रकृतित आरावक नहीं होता। आपका क्या अनिप्राय है ?" बुढ़ ने इसका जो उत्तर दिया वह मिल्म्म निकाय (मुन, ६, ६,) ने उपलब्ध है उन्होंने कहा—''नाणवक ! मैं यहाँ विभज्यवादी हैं, एक शृज्यवादी नहीं हैं।' इस प्रसग पर बुढ़ ने अपने आपको विभज्यवादी स्वीकार किया है। विभज्यवाद

[े] एकं सद् विप्रा बहुषा वदन्ति,—ऋग्वेद १, १६४, ४६ मदसन् डोनों के लिए देखिए ऋग्वेद १०, १२६

र मदेव सीम्येदमग्र आसीन्—छान्दोग्योपनिषद् ६, २ अमदेवेदमग्र आमीन्—बही, ३, १६ १

³ यतो बाचो निवर्तन्ते—तैत्तिरीय २, ४

जैन-दर्शन मे सप्तभगीवाद

का अभिप्राय है—प्रश्न का उत्तर एकाशवाद में नहीं, परन्तु विभाग करके अनेकाशवाद में देना। इस वर्णन पर से विभज्यवाद और एकाशवाद का परस्पर विरोध स्पष्ट हो जाता है। परन्तु बुद्ध सभी प्रश्नों के उत्तर में विभज्यवादी नहीं थे। अधिकतर वे अपने प्रसिद्ध अव्याकृतवाद का ही आश्रय प्रहण करते हैं।

जैन आगमो मे भी 'विभज्यवाद' शब्द का प्रयोग उपलब्ध होता है। भिक्षु कैसी भाषा का प्रयोग कर ? इसके उत्तर मे मे सूत्रकृतान मे कहा नया है कि उसे विभज्यवाद का प्रयोग करना चाहिए। मूल-सूत्रगत विभज्यवाद' शब्द का अयं, टीकाकार शीलाक 'स्याद्वाद' और 'अनेकान्तवाद' करते हैं। बुद्ध का विभज्यवाद सीमित क्षेत्र मे था, अत. वह व्याप्य था। परन्तु महावीर का विभज्यवाद समग्र तत्व-दर्शन पर लाग्न होता था, अत व्यापक था। और तो क्या, स्वय अनेकान्त पर भी अनेकान्त का सार्वभीम सिद्धान्त घटाया गया है। आचार्य समन्तमद्र कहते है, — "अनेकान्त भी अनेकान्त है। प्रमाण अनेकान्त है और नय एकान्त।" इतना ही नहीं, यह अनेकान्त और एकान्त सम्यग् है या मिध्या है—इस प्रकृत का उत्तर भी विभज्यवाद से दिया गया है। आचार्य अकलक की वाणी है — अनेकान्त और एकान्त दोनो ही सम्यक् और मिध्या के भेद से दो-दो प्रकृत के होते है। एक वस्तु मे युक्ति और आगम से अविक्ष परस्पर विरोधी-से प्रतीत होने वाले अनेक धर्मों को ग्रहण करने वाला सम्यग् अनेकान्त है, तथा वस्तु मे तद् वस्तु स्वरूप से भिन्न अनेक धर्मों की मिथ्या कर्पना करना केवल अर्थशून्य वचन विलास मिथ्या अनेकान्त है। इसी प्रकृत हे कुनि विशेष के सामर्थ्य से प्रमाण-निरुप्त वस्तु के एक देश को ग्रहण करने वाला सम्यग् एकान्त है और वस्तु के किसी एक धर्म का सर्वथा अवधारण करके अन्य अक्षेप धर्मों का निराकरण करने वाला मिथ्या एकान्त है, अर्थात् नय सम्यग् एकान्त है और दुर्न्य मिथ्या एकान्त है, वर्षात् नय सम्यग् एकान्त है और दुर्न्य मिथ्या एकान्त है है

जैन-दर्शन का यह अनेकान्तरूप ज्योतिमंय नक्षत्र मात्र दार्शनिक चर्चा के क्षितिज पर ही चमकता नहीं रहा है। उसके दिव्य आलोक से मानव जीवन की प्रत्येक छोटी-वहीं साधना प्रकाशमान है। छेद सूत्र, मूल, उनकी चूर्णियां और उनके भाष्यों में उत्सर्ग और अपवाद के माध्यम से साध्वाचार का जो सूक्ष्म तत्वस्पर्शी चिन्तन किया गया है, उसके मूल में सर्वत्र अनेकान्त और स्याद्वाद का ही स्वर मुखर है। किं-वहुना, जैन-दर्शन में वस्तु स्वरूप का प्रतिपादन सर्वत्र अनेकान्त और स्याद्वाद के माध्यम से ही हुआ है, जो अपने आप में सदा सर्वथा परिपूर्ण है। यह बाद व्यक्ति, देश और काल से अवाधित है, अतएव अनेकान्त विश्व का अजर, अमर, शाश्वत और सर्वव्यापी सिद्धान्त है।



[े] विभक्त वाय च नियागरेक्ता—सूत्रकृताग १, १४, २२

^२ अनेकातोप्यनेकान्तः, प्रमाण-नय साचनः — स्वयम्भू स्तोत्र

³ तस्वार्थराजवातिक १, ६, ७

जैन-बौद्ध दर्शन : एक तुलना

उदयन्तर जैन, एम० ए० (काशी हिन्दू विश्वविद्यालय)

दर्शन का धर्थ

मनुष्य विचारशील प्राणी है। वह प्रत्येक कार्य के समय अपनी विचार-शक्ति का उपयोग करता है। इसी विचार-शक्ति को विवेक कहते है। मनुष्य और पशुओं में भेद भी यहीं है कि पशुओं की प्रवृत्ति अविवेक पूर्वक होती है और मनुष्य की प्रवृत्ति विवेक पूर्वक होती है। यदि कोई मनुष्य अविवेक पूर्वक प्रवृत्ति करता है, तो उसे नाम से ही मनुष्य कहा जा सकता है, वास्तव में नहीं। मनुष्य में जो विचार-शक्ति या विवेक है, उसी का नाम दर्शन है। इस प्रकार प्रत्येक मनुष्य का एक दर्शन होता है, चाहे वह उसे जाने या न जाने। दर्शन हमारे जीवन का एक अभिन्न अग है, हम उसे अपने जीवन से पृथक नहीं कर सकते।

दर्शन शब्द की व्युत्पत्ति

'वृष्यते अनेन इति दर्शनम्'—अर्थात् जिसके द्वारा वस्तु का स्वरूप देखा जाए, वह दर्शन है। यह ससार नित्य है या अनित्य ? इसकी सृष्टि करने वाला कोई है या नहीं ? आत्मा का स्वरूप क्या है ? इसका पुनर्जन्म होता है या यह इसी शरीर के साथ समाप्त हो जाती है ? ईश्वर की सत्ता है या नहीं ? इत्यादि प्रश्नों का समुचित जत्तर देना दर्शनशास्त्र का काम है। वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादन करने से दर्शनशास्त्र वस्तु-परतन्त्र है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि प्राचीन ऋषि और महर्षियों ने अपनी तात्त्विक दृष्टि से जिन जिन तथ्यों का साक्षात्कार किया, उनको दर्शन शब्द के द्वारा कहा गया है। यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि यदि दर्शन का अर्थ साक्षात्कार है, तो फिर विभिन्न दर्शनों मे पारस्परिक

जैन-बौद्ध दर्शन एक तुलना

भेद का कारण क्या है! इस प्रकृत का उत्तर यही हो सकता है कि अनन्त धर्मात्मक वस्तु को विभिन्न ऋषियों ने अपने अपने दृष्टिकोण से देखने का प्रयत्न किया और तदनुसार ही उसका प्रतिपादन किया। अत यदि हम 'दर्शन' शब्द का अर्थ भावनात्मक साक्षात्कार के रूप मे ग्रहण करे, तो उपर्युक्त प्रकृत का समाधान हो सकता है। क्योंकि विभिन्न ऋषियों ने अपने-अपने दृष्टिकोणों से वस्तु के स्वरूप को जानकर उसी का बार-बार मनन और चिन्तन किया और इसके फलस्वरूप उन्हें अपनी-अपनी भावना के अनुसार वस्तु के स्वरूप का दर्शन हुआ। भावना के द्वारा वस्तु के स्वरूप का स्पष्ट प्रतिभास होता है, यह बात अनुभव से सिद्ध है। काम, शोक, भय, उन्माद आदि के वशीभूत होकर मनुष्य अविध्यान पदार्थों को सामने विद्यमान सरीखे देखते है। कहा भी है—

काम-शोक-भयोन्माव-चौर-स्वप्नाद्युपप्तुताः । अभूतानिष पश्यन्ति पुरतोऽवस्थितानिव ॥ —प्रमाण वार्तिक २ । २८२

कारागार में बन्द कामी पुरुष रात्रि के गहन अन्धकार में आँखों के बन्द होने पर भी कान्ता की सतत भावना के द्वारा कान्ता के मुख को स्पष्ट देखता है। यथा—

पिहिते कारागारे तमित च सूचीमुखाग्र-डुर्भेखे। मित्र च निमीलित नयने तथापि कान्तानन व्यक्तम्।।

भारतीय दर्शन मे जैन-बौद्ध दर्शन का स्थान

भारतीय दर्शन को हम दो भागों में विभवत कर सकते है—वैदिक दर्शन, और अवैदिक दर्शन। वेद की परम्परा में विश्वास रखने वाले न्याय, वैशेषिक, साख्य, योग, मीमासा और वैदान्त—ये छह दर्शन वैदिक दर्शन है। तथा वेद को प्रमाण न मानने के कारण चार्वाक, वौद्ध और जैन—ये तीन दर्शन अवैदिक दर्शन है। कुछ लोग जैन और वौद्ध दर्शन को वैदिक दर्शन की शाखा के रूप में ही स्वीकार करते है, उनकी ऐसी मान्यता ठीक नही है। क्योंकि ऐतिहासिक खोजों के आधार पर यह सिद्ध हो चुका है कि श्रमण परम्परा के अनुयायी उक्त दोनों धर्मों और दर्शनों का स्वतन्त्र अस्तित्व है। भारतीय दर्शन के विकास में जैन-दर्शन और वौद्ध-दर्शन ने महत्वपूर्ण योग दिया है। यदि भारतीय दर्शन में से उक्त दोनों दर्शनों को पृथक कर दिया जाए तो भारतीय दर्शन में एक बहुत बढ़ी कमी दृष्टिगोंचर होगी।

जैन-दर्शन का प्रारम्भ ग्रौर विकास

;4

जैन-दर्शन की मान्यतानुसार जैन-दर्शन की परम्परा अनादि काल से प्रवाहित होती चली आ रही है। इस युग मे आदि तीर्थकर ऋपभनाथ से लेकर चौबीसवे तीर्थकर महावीर पर्यन्त २४ तीर्थकरो ने कालकम से जैन-दर्शन और घर्म के सिद्धान्तो का प्रतिपादन किया है। जो लोग जैन-दर्शन को अनादि नही मानना चाहते है, उन्हे कम से कम जैन दर्शन को उतना प्राचीन तो मानना ही पडेगा, जितना प्राचीन और कोई दूसरा दर्शन है। आचार्य कुन्दकुन्द, उमास्वामी, समन्तमद्र, अकलद्भ, विद्यानन्दि, माणिक्यनन्दि,

प्रभाचन्द, हेमचन्द्र, वादि वाचार्यों ने जैन-दर्शन के विकास में महत्वपूणं योग दिया है। इन वाचार्यों ने इतर दर्शनों के सिद्धान्तों का निराकरण करके अपने सिद्धान्तों का प्रमाण के बल पर व्यापक रूप से समर्थन किया है। मारतीय दर्शन के इतिहास में जैन-दर्शन का विशेष महत्वपूणं स्थान है। मिन्न-भिन्न दार्शनिकों ने अपनी-अपनी स्वाभाविक रुचि, परिस्थिति या भावना से जिस वस्तु-तत्त्व को देखा, उसी को दर्शन के नाम से कहा। लेकिन किसी भी तत्व के विषय में कोई भी तात्विक दृष्टि ऐकान्तिक नहीं हो सकती है। सर्वथा मेदवाद या अभेदवाद, सर्वथा नित्यकान्त या क्षणिकैकान्त एकान्त दृष्टि है, क्योंकि प्रत्येक तत्व अनेक धर्मारमक है। कोई भी दृष्टि उन अनेक धर्मों का एक साथ प्रतिपादन नहीं कर सकती है। इस सिद्धान्त को जैनदर्शन ने अनेकान्त दर्शन के नाम से कहा है। जैन-दर्शन का मुख्य ध्येय अनेकान्त सिद्धान्त के आधार पर विभिन्न मतो का समन्वय करना है। अत भारतीय दर्शन के विकास को समक्ते के लिए जैन दर्शन का विशेष महत्व है।

बौद्ध दर्शन का प्रारम्भ भौर विकास

वैदिक दर्शन की परम्परा मे परिस्थित वश उत्पन्न होने वाली बुराइयो और बृदियो को दूर करने के लिए सुघारक के रूप मे महात्मा बुद्ध के द्वारा बौद्ध धमं का उदय हुआ। और महात्मा बुद्ध के बाद बौद्ध दर्शन का प्रारम्भ हुआ। बुद्ध ने विश्लेष रूप से धमं का ही उपदेश दिया था, न कि दर्शन का। अध्यात्म-शास्त्र की गुत्थियो को धुष्क तर्क की सहायता से सुलम्माना बुद्ध का उद्देश न था, किन्तु दु खमय ससार से प्राणियो का उद्धार करना ही उनका प्रधान लक्ष्य था। 'बुद्ध' ने देखा कि लोग पारली किक जीवन की समस्याओं के मूलत जा रहे हैं। इसी लिए उन्होंने सरल आचार मार्ग का प्रतिपादन करने के लिए अध्याग मार्ग (मध्यम मार्ग) का उपदेश दिया। तथा आत्मा और घरीर मिन्न है या अभिन्न ? लोक शाश्वत है या अशाश्वत ? इत्यादि प्रश्नो को अध्याकृत (अकथनीय) वतलाया। बुद्ध ने जिन बातों को अध्याकृत कहकर टाल दिया था, वाद मे उनके अनुयायी वार्शनिकों ने उन्हीं बातों पर विशेष उन्हां मेह करके बौद्ध-दर्शन को प्रतिष्ठित किया। वसुवन्धु, नागार्जुन, दिग्नाग, धमंकीर्ति, प्रज्ञाकर गुप्त आदि आचार्यों ने इतर दर्शनों के सिद्धान्तों का निराकरण पूर्वक स्वसिद्धान्तों का व्यापकृत से समर्थन किया है। वौद्ध दर्शन ससार के दार्शनिक इतिहास में अपना विशेष स्थान रखता है।

जैन-वौद्ध दर्शन में समानता

जैन और बौद्ध दर्शन में कुछ बातों की अपेक्षा से समानता है तथा अन्य बातों की अपेक्षा से असमानता भी है। समानता सूचक बातें निम्न हैं—

- १ दोनो ही दर्शन श्रमण-सस्कृति के अनुयायी है।
- २. दोनो ही दर्शन वैदिक कियाकाण्ड के विरोधी हैं। बुद्ध और महावीर—दोनो ही समकालीन थे और दोनो ने ही यज्ञो मे विहित कियाकाण्डो का विरोध करके समाज को नैतिक पतन से बचाया था।

जैन-बौद्ध दर्शन एक तुलना

- ३. दोनो ही दर्शन अहिसा के अनुयायी है। यद्यपि अन्य दर्शनो ने भी अहिंसा को माना है लेकिन बुद्ध और महावीर ने यज्ञ-विहित हिसा का निषेध करके अहिंसा को विशेष रूप से प्रतिष्ठित किया है। महावीर ने तो प्राणीमात्र के प्रति हिंसा को त्याज्य बतलाकर तया काम, कोघ, लोग आदि को भी हिंसा बतलाकर सुरुमातिसूक्ष्म अहिंसा का प्रतिपादन किया है।
- ४ दोनो ही दर्शन कमं (कार्य) के अनुसार वर्ण-व्यवस्था को मानते है, न कि जन्म के अनुसार । वैदिक दर्शन ने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र—इन चार वर्णों की व्यवस्था को जन्म के द्वारा माना है । लेकिन जैन-वौद्ध दर्शन के अनुसार कोई जन्म लेने मान से ब्राह्मण या क्षत्रिय नहीं कहला सकता है, किन्तु ब्राह्मण या क्षत्रिय के कार्य करके ही वैसा बन सकता है ।
- १ दोनो ही दर्शन सब मनुष्यो मे समानता के प्रतिपादक है। सब मनुष्य समान है, सबको अपना अपना विकास करने का अधिकार है, कोई उच्च या नीच नहीं है तथा स्त्री और शूद्र को भी ज्ञान प्राप्त करने का अधिकार है।
- ६ दोनो ही दर्शन वेद को पौरुषेय मानते हैं। मीमासको ने वेद को अपीरुषेय माना है। दोनो ही दर्शनो ने मीमासको की इस मान्यता का सत्रमाण खण्डन करके वेद को पौरुषेय सिद्ध किया है।
- ७ दोनो ही दर्शन ईश्वर को सृष्टिकर्त्ता नहीं मानते हैं। नैयायिक-वैशेषिक दर्शन की मान्यता है कि इस विश्व की सृष्टि एक ऐसे ईश्वर के द्वारा हुई है, जो नित्य, व्यापक और सबंब है। दोनो ही दर्शनो ने प्रवल प्रमाणों के आधार पर सृष्टि कर्तृंत्व का खण्डन करके सिद्ध किया है कि यह ससार अनादि परम्परा से इसी प्रकार चला आया है और इसका रचयिता ईश्वर नहीं है।
- द दोनो ही दर्शन शुभ और अशुभ कमों का फल मानते है तथा परलोक मे विश्वास रखते है। दोनों दर्शनो मे तत्त्व व्यवस्था

जैन दर्शन मे द्रव्य या वस्तु का लक्षण सत् बतलाया गया है और उत्पाद, व्यय तथा झौब्य से सिहत वस्तु को सत् कहा गया है—सद्द्रव्य लक्षणम् उत्पाद व्यय झौव्य क्षक्तं सत् । प्रत्येक पदार्थ त्रयात्मक है। एक पर्याय का नाश होते ही इसरी पर्याय उत्पन्न हो जाती है तथा उन दोनो पर्यायों में एक तत्त्व अविच्छित्र रूप से बना रहता है। यह बात अनुमव में भी आती है। हम देखते हैं कि स्वणं के चूडा को पुड़वाकर जब हम उसका कुण्डल बनवा नेते हैं तो चूड़ारूप पर्याय का नाश, कुण्डलरूप पर्याय की उत्पत्ति और उन दोनो में स्वणंकप द्रव्य की अविच्छित्रता दृष्टिगोचर होती है। जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल के भेद से द्रव्य छह है और प्रत्येक द्रव्य उत्पाद, व्यय और धोव्य रूप है। मूल में जीव और अजीव—ये दो ही द्रव्य है। जीव और अजीव के सयोग और वियोग जन्य कुछ ऐसी पर्याय उत्पन्न होती है जिन्हें तत्त्व के नाम से कहा गया है। अत जैन दर्शन में तत्त्व ७ माने गए हैं—जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष। इन्ही में पुष्य और पाप को मिलाकर १ पदार्थ कहे गए हैं।

बौद्ध दर्शन मे स्वलक्षण और सामान्य लक्षण के भेद से दो तत्त्व मानकर भी यथार्थ मे स्वलक्षण को ही परमार्थ सत् माना गया है और सामान्य लक्षण को मिध्या माना गया है। वस्तु मे दो प्रकार का तत्त्व देखा जाता है। असाधारण और साधारण। प्रत्येक मनुष्य अपनी-अपनी विशेषता को लिए हुए है, यही असाधारण (स्वलक्षण) तत्त्व है। सव मनुष्यों मे मनुष्यत्व नामक एक साधारण धर्म की कल्पना की जाती है, अत मनुष्यत्व मनुष्यों का साधारण धर्म है। बौद्ध दर्शन के अनुसार वस्तु का लक्षण—अर्थिकया कारित्व है। वस्तु वह है, जो अर्थिक्रया करे—'अर्थिक्रयासामध्यंलक्षणत्वाद्वस्तुन ।' घट की अर्थिक्या जल धारण है, पट की अर्थिक्रया आच्छादन है। इस प्रकार प्रत्येक अर्थ की अपनी-अपनी अर्थ-किया होती है। यह अर्थिक्रया स्वलक्षण मे ही बनती है, सामान्य मे नही। घटत्व मे कभी भी जल-धारण इप अर्थिक्रया सम्भव नहीं है, अत सामान्य मिथ्या है।

जैन दर्शन मे पदार्थ को सत् माना गया है तथा उस सत् के विषय मे कोई विवाद नहीं है। किन्तु बौद्ध दर्शन मे सत् की व्याख्या को लेकर बौद्ध दार्शनिकों में मुख्य रूप से चार भेद पाए जाते हे—वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक। वैभाषिक वाह्यार्थ की सत्ता मानते है तथा उसका प्रत्यक्ष भी मानते है। सौत्रान्तिक वाह्यार्थ की सत्ता मानकर भी उसे प्रत्यक्ष न मानकर अनुमेय मानते है। योगाचार के अनुसार ज्ञानमात्र ही तत्त्व है और माध्यमिकों के अनुसार ज्ञून्य की ही प्रतिष्ठा है। इन चारो सिद्धान्तों का वर्णन निम्न इलोक में सुन्दर रूप से किया गया है—

मुख्यो माध्यमिको विवर्तमिखल शून्यस्य मेने जगत्, योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासा निवर्तोऽखिलः । अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुद्धयेति सौत्रान्तिक , प्रत्यक्ष क्षणभञ्जूर च सकलं वैभाषिको भाषते ॥

यहाँ यह ज्ञातव्य है कि अन्य दार्शनिको ने 'शून्य' शब्द का अर्थ 'अभाव' किया है, किन्तु माध्यमिक दर्शन के आचार्यों के मौलिक ग्रन्थों के अनुशीलन से शून्य का अभाव रूप अर्थ सिद्ध नहीं होता है। किसी पदार्थ के स्वरूप निर्णय के लिए अस्ति, नास्ति, उभय और अनुभय—इन चार कोटियों का प्रयोग सम्भव है। परन्तु परमार्थ तत्त्व का विवेचन इन चार कोटियों से नहीं किया जा सकता। अत अनिर्वचनीय होने के कारण परमार्थ तत्त्व को शून्य शब्द से कहा गया है। यथा—

न सन् नासन् न सदसम् चाप्यनुभयात्मकम् । चतुष्कोटिविनिर्मुक्त तत्त्व माध्यमिका विद्वु. ।। ——माध्यमिक कारिका १।७

म्रात्म-ध्यवस्था

जैन दर्शन आत्मा को चैतन्य मानकर अनादि और अनन्त मानता है। आत्मा का स्वभाव अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान, अनन्त सुख और अनन्त बीर्य है। ससार अवस्था मे कर्मों के द्वारा आवृत्त होने के कारण इन गुणो का पूर्ण विकास नहीं हो पाता है। लेकिन कर्मों के नाश होने पर ये गुण अपने स्वामाविक

जैन-बौद्ध दर्शन एक तुलना

रूप मे प्रगट हो जाते है। ससारी आत्मा कर्म के वश होकर मनुष्य गित, तिर्येञ्च गित, नरक गित और देवगित—इन चार गितयों में भ्रमण करता रहता है और काललब्बि आने पर क्रमश कर्मों का नाश करके वह भगवान् भी बन सकता है।

आत्मा के विषय मे बौद्ध दर्शन की मान्यता जैन दर्शन से बिल्कुल विषरीत है। बौद्ध दर्शन ने चित्र (ज्ञान) को तो माना है, लेकिन एक स्वतन्त्र आत्म-द्रव्य को नही माना है। रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और 'विज्ञान' इन पाँच स्कन्धों के समुदाय का नाम ही 'आत्मा' है। इनके अतिरिक्त आत्मा की कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। प्रत्येक आत्मा नामरूपात्मक है। यहाँ रूप से अभिप्राय शरीर के मौतिक भाग से है और नाम से तात्पर्य मानसिक प्रवृत्तियों से है। वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान—ये नाम के ही मेद है। इन पाँच स्कन्धों की सन्तान (परम्परा) बराबर चलती रहती है। अत आत्मा के न होने पर भी जन्म, मरण और परलोक की व्यवस्था बन जाती है। आत्मा को न मानने का कारण यह है कि आत्मा का सद्माव सब अनर्थों की जड है। आत्मा के सद्माव में ही अहकार का उदय होता है। आत्मा के होने पर 'स्व' और 'पर' का विभाग होता है। इससे स्व के लिए 'राग' और पर के लिए 'देख' उत्पन्न होता है। और राग-द्वेप के कारण अन्य समस्त दोप उत्पन्न होते है। अत आत्मा समस्त दोपों की उत्पत्ति का कारण है। यथा—

आत्मिनि सित पर-सज्ञा स्व-पर विभागास् परिग्रह-द्वेषौ । अनयोः सप्रतिबन्धात् सर्वे दोषाः प्रजायन्ते ॥

इस प्रकार सब अनर्थों की जड होने के कारण बौद्ध दर्शन में आत्मा का निपेध किया गया है। निर्वाण-व्यवस्था

जैन दर्शन में ससार, ससार के कारण, मोक्ष और मोक्ष के कारणों को माना गया है। कर्मों का आज़न और बन्ध ससार के कारण है, सबर और निर्जरा मोक्ष के कारण है। बौद्ध दर्शन में इन्ही चार बातों को चार आयं सत्य के नाम से कहा गया है। दुख, समुदय निरोध और मार्ग—ये चार आयं सत्य है। ससार दुखक्प है। दुख के कारण तृष्णा को समुदय कहते है। दुखों के नाश का नाम निरोध या निर्वाण है और निरोध के उपाय का नाम मार्ग है। इस प्रकार दोनो दर्शनों में निर्वाण को माना गया है। जैन दर्शन के अनुसार कर्मों के नन्ध होने पर आत्मा की शुद्ध अवस्था का नाम निर्वाण या मोक्ष है। मोक्ष में आत्मा अनन्तकाल तक अनन्त ज्ञान, दर्शन, सुख तथा वीयं सम्पन्न रहता है। बौद्ध दर्शन के अनुसार निर्वाण के स्वरूप में बड़ा विवाद है। हीनयान के अनुसार निर्वाण में क्लेशावरण का ही अभाव होता है, किन्तु महायान के अनुसार निर्वाण में ज्ञेयावरण का मी अभाव हो जाता है। एक दुखा-भावरूप है, तो दूसरा आनन्द रूप। भदन्त नागसेन की सम्मित में निर्वाण के बाद व्यक्तित्व का सर्वथा लोप हो जाता है। निर्वाण का अर्थ है—बुफ जाना। जब तक दीपक जलता रहता है, तभी तक उसकी सत्ता है, और दीपक के बुफ जाने पर उसकी सत्ता ही समाप्त हो जाती है। पञ्च स्कन्ध की सन्तान रूप आत्मा का भी निर्वाण दीपक की तरह ही है। महाकवि अस्व घोष का कहना है—

दीयो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवार्वान गण्छित नान्तरिक्षम् ।

दिश न काञ्चिद् विदिश न काञ्चिद् स्नेहस्तपात् केवलमेति शान्तिम् ॥
तथा कृती निर्वृतिमभ्युपेतो नैवार्वान गण्छित नान्तरिक्षम् ।

दिश न काञ्चिद् विदिशं न काञ्चिद् क्लेशसयात् केवलमेति शान्तिम् ॥

—सीन्दरनन्द १६।२६,२६

निर्वाण का मार्ग

जैन दर्शन में सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र को मोक्ष का मार्ग बतलाया गया है—
'सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्राण-मोक्ष मार्गः । ये तीनो एक साथ मिलकर मोक्ष के मार्ग है, न कि पृथक्
पृथक् । बौद्ध दर्शन में अध्दाग मार्ग या मध्यम-मार्ग को निरोध का मार्ग कहा गया है । सम्यग्दृष्टि,
सम्यक् सकल्प, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् माजीविका, सम्यक् व्यायाम, सम्यक् स्मृति और
सम्यक् समाधि—ये मार्ग के आठ अग है । इसके आठ अग होने से इसका नाम अप्टाग-मार्ग है । इसे
मध्यम मार्ग भी कहते है, क्योंकि बुद्ध ने प्रत्येक वात में दो अन्तों को छोडने का उपदेश दिया था । जैसे
अत्यधिक भोजन करना और विल्कुल भोजन न करना—ये भोजन के विषय में दो अन्त (छोर) है ।
इन्हें छोडना चाहिए, क्योंकि दोनो से ही अहित की समावना है । अत प्रत्येक विषय में दो अन्तों को
छोडकर मध्यम मार्ग पर चलना चाहिए।

सर्वज्ञ-व्यवस्था

जैन दर्शन के अनुसार ज्ञानावरण कर्म का पूर्ण नाश हो जाने पर एक ऐसा ज्ञान उत्पन्न होता है, जो समस्त द्रव्यों की त्रिकालवर्ती पर्यायों को एक साथ हस्तामलकवत् जानता है। इसे केवल ज्ञान कहते हैं। अत चार घातिया कर्मों के अभाव में आत्मा सर्वज्ञ हो जाता है। सर्वज्ञ की सिद्धि युक्ति के द्वारा भी की जाती है। सूक्ष्म (परमाणु आदि), अन्तरित (राम, रावणादि) और दूरवर्ती (सुमेरु आदि) पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष है, क्योंकि वे अनुमेय है। जो अनुमेय होता है, वह किसी के प्रत्यक्ष भी होता है। जैसे पर्वत में अग्न । इस अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि की गई है। यथा—

सुक्मान्ति (त दूरार्था प्रत्यक्षाः कस्यचिद्यया । अनुमेयत्वतोऽग्रयादिरिति सर्वजसंस्थिति ।।

वौद्ध दर्शन के अनुसार ऐसा कोई सवंज्ञ नहीं है, जो सब पदार्थों को एक साथ जानता हो। बुद्ध को ऐसा सवंज्ञ न मानकर हेय और उपादेय तत्त्वों का ज्ञाता होने से ही प्रमाण माना गया है। स्व-पर कत्याण के लिए जो आवश्यक बाते हैं, उनका ज्ञान होना चाहिए, सारे कीडे-मकोडो के जानने से क्या लाभ है। कोई दूर की बात जाने, या न जाने लेकिन इप्ट तत्त्व को जानना आवश्यक है। यदि दूरदर्शी को प्रमाण माना जाए, तो फिर गुद्धों की भी उपासना करनी चाहिए। तथाहि

जैन-बौद्ध दर्शन एक तुलना

हैयोपावेय-तत्त्वस्य साम्युपायस्य वेदकः । यः प्रमाणमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः ॥ तस्मावनुष्ठेयगतः ज्ञानमस्य विचार्यताम् । कीट संख्या परिज्ञानं तस्य नः क्वोप युष्य ते । दूर पद्मतु वा भा वा तत्त्वमिष्ट तु पद्मतु । प्रमाण दूरदर्जी चेदेतान् गृझानुपास्महे ॥

---प्रमाण वातिक

तीर्थकर पद की प्राप्ति के कारण

जैन दर्शन मे दर्शन विशुद्धि आदि सोलह भावनाओं को तीर्थंकर प्रकृति के बन्ध का कारण बतलाया गया है। बौद्ध दर्शन मे दान, कीक, प्रज्ञा, वीर्यं आन्ति और समाधि इन छह पार्रामिताओं को बुद्धत्व प्राप्ति का कारण माना गया है। बुद्ध ने अपने पूर्वंजन्मों मे इन पार्रामिताओं का अभ्यास करके बुद्धत्व को प्राप्त किया था। पार्रामिता का अर्थ है—पूर्णता। दान की पूर्णता-दान पार्रामिता है। इस प्रकार छह पार्रामिताओं की पूर्णता होने पर बुद्धत्व की प्राप्ति होती है।

प्रभाणवाद

जैन दर्शन मे अपने और अपूर्व पदार्थ के निश्चयात्मक ज्ञान को 'प्रमाण' माना गया है—'स्वापूर्वार्थ ध्यवसायात्मकं कानंप्रमाणम् ।' बौद्ध दर्शन मे अविसवादी तथा अज्ञात अर्थ को जानने वाले ज्ञान का नाम प्रमाण है—'प्रमाणमविसंवादि ज्ञानमज्ञाताणं प्रकाशो वा ।' जैन दर्शन मे प्रमाण के प्रत्यक्ष और परोक्ष के भेद से दो भेद करके पुन साव्यवहारिक प्रत्यक्ष तथा मुख्य प्रत्यक्ष के भेद से प्रत्यक्ष के वो भेद तथा स्मृति, प्रत्यिक्षाना, तकं, अनुमान और आगम के भेद से परोक्ष के ५ मेद किए गए है। विशव ज्ञान को प्रत्यक्ष और अविश्वद ज्ञान को परोक्ष माना गया है। जैन दर्शन मे वास्तविक प्रत्यक्ष उसे ही माना गया है, जो इन्द्रिय आदि की सहायता के बिना केदल आत्मा से ही उत्यन्न होता है। अत अविध्वज्ञान, मन पर्यायज्ञान और केवल ज्ञान को ही मुख्य प्रत्यक्ष माना है। पाँच इन्द्रियो से जन्य और मनोजन्य ज्ञान को लोक व्यवहार की अपेक्षा से ही प्रत्यक्ष कहा गया है। प्रत्येक पदार्थ सामान्य और विशेष रूप है और ऐसा ही पदार्थ प्रमाण का विषय होता है।

बौद्ध दर्शन के अनुसार कल्पना से रिहत और अभ्रान्त ज्ञान का नाम प्रत्यक्ष है—'कल्पनापोढम-भ्रान्त प्रत्यक्षम् ।' वस्तु से नाम, जाति, गुण, क्रिया आदि की योजना करना 'कल्पना' है। प्रत्यक्ष इस कल्पना से रिहत अर्थात् निर्विकल्पक होता है। इन्द्रिय प्रत्यक्ष, मानस प्रत्यक्ष-स्वसवेदन प्रत्यक्ष और योगिप्रत्यक्ष के भेद से प्रत्यक्ष के चार भेद है। प्रत्यक्ष का विषय स्वनक्षण है और अनुमान का विषय सामान्य लक्षण है। वौद्ध—प्रत्यक्ष और अनुमान—ये दो ही प्रमाण मानते है।

श्रन्यापोहवाद

जैन दर्शन आप्त के बचन आदि से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को आगम-प्रमाण मानता है और अर्थ को शब्द का वाच्य स्वीकार करता है। किन्तु बौद्ध-शब्द और अर्थ मे—सर्प और नकुल जैसा वैर मानते है। उनका कहना है कि शब्द और अर्थ में किसी प्रकार का सम्वन्य न होने के कारण शब्द अर्थ का प्रतिपादन न करके अन्यापोह अर्थात् अन्य के निपेघ को कहता है। 'गो' शब्द गाय को न कहकर अगोव्या- वृत्ति अर्थात् गाय से भिन्न अन्य सब पदार्थों के निषेघ को कहता है। इस प्रकार वौद्ध दर्शन के अनुसार शब्द का वाच्य अर्थ न होकर अन्यापोह होता है।

नित्यानित्यवाद

जैन दर्शन पदार्थं को न तो सर्वथा नित्य मानता है और न सर्वथा अनिन्य, किन्तु कथिनत् नित्य और कथिनत्य मानता है। द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से पदार्थं नित्य है और पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से पदार्थं नित्य है और पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से विनत्य है। इस मान्यता के विपरीत बौद्ध दर्शन को मान्यता है कि पदार्थं सर्वथा क्षणिक है। प्रत्येक पदार्थं क्षण-क्षण में स्वत विनिष्ट होता रहता है। पदार्थं स्वभाव से ही विनाशशील है। 'सर्वं क्षणिकं सत्वात' इस अनुमान से सब पदार्थों में क्षणिकत्व की सिद्धि की जाती है। वौद्धों की मान्यता है कि नित्य पदार्थं में न तो युगपत् अर्थंकिया वन सकती है और न कम से। अत क्षणिक पदार्थं में ही अर्थ-कियाकारित्व रूप सत् की व्यवस्था होती है। सत् होने से ही सब पदार्थं क्षणिक है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन में सर्वंथा क्षणिकवाद को माना गया है।

ध्यान-योग

जैन दर्शन में आर्त, रौद्र, धर्म और शुनल के भेद से चार ध्यान वतलाए गए है और इनमें से प्रत्येक के चार-चार भेद किए गए है। बौद्ध दर्शन में भी चार प्रकार के ध्यानों का वर्णन उपलब्ध होता है। दीर्घनिकाय के अनेक सूत्रों में चारो ध्यानों के स्वरूप का विवेचन किया गया है। यथा—

प्रथम व्यान मे वितर्क, विचार, प्रीति, सुख तथा एकाग्रता इन पाँच चित्तवृत्तियो की प्रधानता रहती है।

हितीय ध्यान इसमे नितकं और विचार का अमान हो जाता है।
तृतीय ध्यान इसमे प्रीति भी नही रहती है, और

चतुर्थं ध्यान इसमे सुख का भी अभाव हो जाने पर केवल एकाग्रता शेप रह जाती है। इस प्रकार सामक स्थूलता तथा विहरगता से आरम्भ कर सूक्ष्मता तथा अन्तरङ्गता मे प्रवेश करता है। ध्यान के विषय मे चित्त का प्रथम प्रवेश वितक कहलाता है तथा उस विषय मे चित्त का अनुमज्जन करना विचार है। इससे चित्त मे जो आनन्द उत्पन्न होता है, वह प्रीति है। इसके अनन्तर शरीर मे जो शान्ति या स्थिरता का भाव उत्पन्न होता है, वह सुख है। प्रीति मानसिक आनन्द है, और सुख शारीरिक स्थिरता। विषय मे चित्त का पूर्ण रूप से समाहित हो जाना एकाग्रता है।

जैन-बौद्ध दर्शन एक तुलना

प्रतीत्यसमुत्पाद

बौद्ध दर्शन का एक विशिष्ट सिद्धान्त है—प्रतीत्यसमुत्पाद । इसका अर्थ है—सापेक्ष कारणतावाद । अर्थात् किसी वस्तु की प्राप्त होने पर अन्य वस्तु की उत्पत्ति । अस्मिन् सित इद भवित । अस्योत्पादा-दयमुत्पद्यते इति इद प्रत्ययार्थ प्रतीत्य समुत्पादार्थ । ततक्व हेतु प्रत्ययसापेक्षो भावानामुत्पाद प्रतीत्य समुत्पादार्थ । घट की उत्पत्ति सिट्टी, कृभकार, दण्ड, चक्र आदि से होती है । मिट्टी घट का हेतु है और कृभकार, दण्ड, चक्र आदि प्रत्यय हैं । अत हेतु और प्रत्यय की अपेक्षा से होने वाली पदार्थ की उत्पत्ति को प्रतीत्य समुत्पाद कहते है । अविद्या, सस्कार, विज्ञान, नामरूप, षडायतन, स्पर्भ, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति और जरामरण—ये प्रतीत्यसमुत्पाद के १२ अग है । इन अगो की सज्ञा निदान भी है । इसे भवचक्र भी कहते है ।

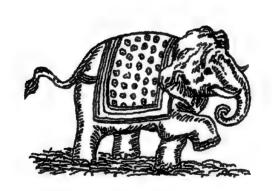
ध्रनेकान्त भ्रौर स्यादाव

अनेकान्त सिद्धान्त जैनदर्शन का एक विशिष्ट सिद्धान्त है, जिसे अन्य किसी दर्शन ने नही माना है, लेकिन जिसका मानना आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य है । दूसरे दर्शनों ने अनन्त धर्मात्मक बस्त के एक-एक धर्म को लेकर उसका प्रतिपादन किया है और जैनदर्शन ने स्याद्वाद के द्वारा उन अनेक दिष्टियों का समन्वय किया है। यदि अन्य दर्शन भी स्याद्वाद सिद्धान्त को अपनाले, तो फिर उनमे कोई विरोध शेष नही रहेगा और आपेक्षिक दृष्टि से उन सबका कथन सत्य सिद्ध हो जाएगा । जैनदर्शन ने वस्तु मे अनेक धर्मों को मानकर स्याद्वाद के द्वारा उनका प्रतिपादन किया है। वस्तु के उन अनेक धर्मों को आपेक्षिक दृष्टि से कथन करने की शैली का नाम स्याद्वाद है। यह स्याद्वाद न तो सशयवाद है और न अनिश्चयवाद किन्तु अपेक्षाबाद है। यहाँ 'स्यात' शब्द एक निष्चित अपेक्षा को बतलाता है। जब हम कहते हैं कि वस्तु स्यात् सत् है और स्यात् असत् तो यहाँ प्रथम स्यात् का अर्थ है—स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और माव की अपेक्षा से, तथा दूसरे स्यात् का अर्थ है, परद्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से । कोई भी वस्त स्वद्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा से सत् है और वही वस्तु परद्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा से असत् है। यही स्याद्वाद है। स्याद्वाद के द्वारा विवक्षित किसी एक धर्म का प्रतिपादन मुख्य रूप से होता है तथा अन्य समस्त धर्मों का प्रतिपादन गौण रूप से । इस प्रकार स्याद्वाद के द्वारा हम विचार के क्षेत्र मे होने वाले समस्त विरोधो और सघर्षों को दूर कर सकते है तथा समस्त दर्शनों मे सामञ्जस्य स्थापित कर सकते हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद-जैनदर्शन की महत्त्वपूर्ण देन है। अन्कान्त और स्याद्वाद-जैनदर्शन का प्राण है।

इस प्रकार यहाँ जैन-बौद्ध दर्शन के कुछ प्रमुख विषयो पर सक्षेप मे प्रकाश डाला गया है। जिज्ञासुओ को दोनो दर्शनो के सिद्धान्तो को विस्तार से जानने के लिए उनके मौलिक ग्रन्थो का अध्ययन करना चाहिए। प्रत्येक व्यक्ति को अपने ही दर्शन का अध्ययन नहीं करना चाहिए, किन्तु यथामभव और यथाशक्ति इतर दर्शन के ग्रन्थो का भी, अध्ययन करना चाहिए। ऐसा करने से ही हम वास्तविक ज्ञान को प्राप्त कर सकते है। हमे युक्तिवादी होना चाहिए।

बुद्ध और महावीर पूर्णत युक्तिवादी थे। उनका कहना या कि जिस प्रकार जौहरी आग मे तपा-कर, काट कर और कसौटी पर कसने के बाद स्वर्ण को ग्रहण करता है, उसी प्रकार हे भिक्षुओ । अच्छी तरह से परीक्षा करने के बाद ही हमारे वचनो को ग्रहण करना, न कि इसलिए कि ये बुद्ध या महावीर के वचन है—

> तापाच्छेदाच्च निकषात् सुवर्णमिव पण्डितः। परीक्ष्य भिक्षवो प्राह्मं महचो न तु गौरवात्॥



ब्रह्म ऋौर सम

पुज्यपाद पण्डित सुखलाल जी संघवी

भारतीय तस्त्व विचार के सम्बन्ध में निश्चित रूप से यह कहा जा सकता है, कि उस तस्त्व विचार के अलग-अलग दो उद्गम स्थान है—एक तो है स्वात्मा, और दूसरा प्रकृति । पहला आतर है और दूसरा बाह्य।

समता का प्रेरक तस्व सम

किसो अज्ञात काल मे मनुष्य अपने विषय मे विचार करने के लिए प्रेरित हुआ कि मै खुद क्या हूँ? कैसा हूँ? और अन्य जीवो के साथ मेरा क्या सम्बन्ध है? ऐसे कई प्रश्न उद्मृत हुए। इनका उत्तर पाने के लिए वह अन्तर्मुल हुआ और अपने सशोधन के परिणाम-स्वरूप उसे ज्ञात हुआ कि मैं एक सचेतन तत्त्व हूँ और अन्य प्राणी वर्ग मे भी ऐसी ही चेतना है। इस विचार ने उसे अपने और दूसरे प्राणीवर्ग के बीच समता का दर्शन कराया। उस दर्शन मे से समभाव के विविध अर्थ और उसकी सूमिकाएँ तत्त्व-विचार मे सामने आई। बुद्धि के इस प्रवाह को 'सम' के नाम से पहचाना जाता है।

बहा ग्रीर उसके विविध ग्रयं

वृद्धि का दूसरा प्रभवस्थान है, वाह्य प्रकृति । जो लोग विश्वप्रकृति के विविध पहलुओ, घटनाओं और उसके प्रेरक वल की ओर आर्कापत हुए थे, उनको उससे कवित्व की, बल्कि कहना चाहिए कि कवि-त्वमय चिन्तन की भूमिका मिली। उदाहरणार्थ—ऋग्वेद के जिस किन ने उपा के उल्लास-प्रेरक और रोमाचकारी दर्शन का सवेदन किया, उसने उपा का गान एक रक्तवस्त्रा तरुणी रूप में उपा सुक्त में

किया । ममुद्र की उछलती हुई तरगो और तूफानो के बीच नीका विहार करते हुए ऋग्वेद के जिस किय की समुद्र के अधिष्ठायक बरुण का रक्षणहार के तौर पर स्मरण हो आया, उमने वरुणमूक्त में उस वरुण देव का अपने सर्वशक्तिमान रक्षणहार के तौर स्तवन किया । जिसको अग्नि की ज्वालाओं और प्रकाण-उत्पादक शिक्तियों का रोमाचक संवेदन हुआ, उसने रात्रि-मूक्त की रचना की । इसी प्रकार वाक्, स्कम, काल आदि सूक्तों के बारे में भी कहा जा सकता है । प्रकृति के ये अलग-अलग पहलू हो या उनमें कोई दिव्य सत्त्व हो या फिर इन सबकी पृष्ठ-भूमि में कोई एक परम यूद तत्त्व हो, परन्तु इन मिन्न-भिन्न कवियों की प्रार्थनाएँ, दृश्यमान प्रकृति के किसी न किसी प्रतीक का आश्रय लेकर उद्भूत हुई है । इस प्रकार की भिन्न-भिन्न प्रतीकों को स्पर्श करती हुई प्रार्थनाएँ 'ब्रह्म' रूप से पहचानी जाती थी।

द्वारा है, वे भी द्वारा कहलाए। उनके निरूपक प्रत्य और विधिविधान करने वाले पुरोहित भी ब्रह्म, द्वारा वा बाह्मण के तौर पर व्यवहार में आए। और प्राचीन काल में ही प्रकृति के वे विविध पहलू या दिव्य सत्त्व, इन सभी की एक ही तत्त्व के रूप में पहचान कराई गयी। और श्रहांव के प्रथम मडल में ही स्पष्ट दिखलाया गया है कि इन्द्र, मित्र, वरुण, अग्नि इत्यादि अलग-अलग नामों से जिनका स्तवन या गान होता है—वे सभी आखिर में तो एक ही तत्त्व है और वह तत्त्व है सत्। इस प्रकार प्रकृति ने अनेक प्रतीकों का विश्राम अपने अतिम सत्रूप में ही हुआ। यह विचार अनेक रूप से आगे चलकर विकसित और विस्तुत होता गया।

थमण ग्रीर बाह्मण विचारघारा की एक भूमिका

समभाव के उपासक समन या ममण कहलाए। सस्कृत में उमका शमन और श्रमण रूपान्तर हुआ है। परन्तु 'सम' शब्द सस्कृत होने के कारण सस्कृत में उसका रूप 'समन' होता है। ब्रह्म के उपा-सक और चिन्तक ब्राह्मण कहलाए। प्रथम वर्ग मुख्यरूप से आत्मलक्षी रहा, दूसरे वर्ग ने विश्व-प्रकृति से प्रेरणा प्राप्त की थी और वह उसी के प्रतीको द्वारा सूक्ष्मतम तत्त्व तक पहुंचा था, अतएव मुख्यरूप से वह प्रकृतिलक्षी बना रहा। इस प्रकार दोनो वर्गों की वृद्धि का आद्यप्रेरक स्थान अलग-अलग था, परन्तु दोनो वर्गों का वृद्धि-प्रवाह तो किसी अन्तिम सत्य की ओर ही बहता चला जा रहा था।

वीच के अनेक कालखण्डों में इन दोनों प्रवाहों की दिशा पृथक् होती या पृथक् होती-मी जान पड़ती थी। कमी-कमी उनमें संघर्ष भी होता। परन्तु सम का आत्मलक्षी प्रवाह अन्त में समग्र विश्व में चेतन तत्त्व हैं, और ऐसा तत्त्व सभी देहघारियों में स्वभाव से ही समान है—इस स्थापना में जाकर अटका। और इसीलिए उसने पृथ्वी, जल और वनस्पति तक में चेतन तत्त्व को देखा और अनुभव किया। दूसरी तरफ प्रकृतिलक्षी दूसरा विचार प्रवाह विश्व के अनेक वाह्य पहलुकों को स्पर्ण करता हुआ अन्तर की और मुडा और उपनिपद्काल में उमने यह स्पष्ट रूप से स्थापित कर दिया कि अखिल विश्व की जड़ में जो एक सत् या ब्रह्म तत्त्व है, वही देहघारी जीवित सभी व्यक्ति में भी है। इस तरह पहले प्रवाह में व्यक्तित विन्तन समग्र विश्व के समभाव में परिणत हुआ और उसी के आधार पर जीवन का

ब्रह्म और सम

आचार मार्ग भी प्रथित हुआ। दूसरी बोर विश्व के मूल में दृष्ट परम तत्त्व ही व्यक्तिगत जीव है, जीव व्यक्ति परम तत्त्व से भिन्न है ही नहीं, इस प्रकार का बढ़ त भी स्थापित हुआ। और उसी अढ़ त के आधार पर ही अनेक आचारों की योजना भी हुई। गगा और ब्रह्मपुत्र के उद्गम स्थान तो अलग-अलग है, परन्तु अन्त में वे दोनों प्रवाह एक ही महासमुद्र में जा मिलते हैं। ठीक उसी प्रकार आत्मलक्षी और प्रकृतिलक्षी दोनो—विचारधाराएँ बत में एक ही भूमिका पर आ मिली। भेद अगर कहीं भी दिखाई देता है, तो वह मात्र शाब्दिक है और ज्यादातर तो बीच में समय के होने वाले सघर्ष से उत्पन्न सस्कारों के कारण ही है।

शाश्वत विरोध परन्तु एकता की प्रेरक परमार्थ दृष्टि

यह सत्य है कि समाज में, शास्त्रों में, और शिलालेख आदि में भी 'ब्रह्म' और 'सम' के आसपास प्रवितित विचार और आचार के भेदों या विरोधों का लेखा-जोखा है, बौद्ध पिटकों, जैन आगमों और अशोक के शिलालेखों, तथा दूसरे अनेक ग्रंथों में ब्राह्मण और श्रमण—इन दोनों वर्गों के उल्लेख हम देखते हैं। महाभाष्यकार पतजली ने इन दोनों वर्गों का शास्त्रत विरोध के रूप में भी निर्देश किया है। फिर भी, जैसा कि ऊपर कहा गया है, वे दोनों प्रवाह अपनी-अपनी परम्परा के अनुसार एक ही परम तत्त्व का स्पर्श करते हैं—यदि ऐसा प्रतिपादन किया जाए, तो किस दृष्टि से ? इस प्रश्न का स्पष्ट उत्तर दिए विना तत्त्व जिज्ञासा को सतुष्ट नहीं किया जा सकता।

वह दृष्टि है परमार्थ की । परमार्थ दृष्टि कूल, जाति, वश, भाषा, क्रियाकाण्ड और वेश आदि के भेदों का अतिक्रमण करके वस्तु के मूलभृत स्वरूप को देखती है। अत वह स्वाभाविक रूप से अभेद या समता की ओर भूकती है। व्यवहारजन्य भेद और विरोध सप्रदायो तथा उनके अनुगामियो मे प्रवर्तित हुए थे और उसके फलस्वरूप यदा-कदा उनमें संघर्ष भी उत्पन्न हुआ था। उस संघर्ष के सूचक ब्राह्मण-श्रमण वर्गों का लेखा-जोखा तो सुरक्षित रहा, परन्तु साथ ही साथ परमार्थ दृष्टि को प्राप्त ऐसे प्राज पूरुपो ने जिस ऐक्य को देखा या अनुभव किया उसका लेखा-जोखा भी अनेक परम्परा के शास्त्रों मे सरक्षित है। जैन आगम जिनमे कि ब्राह्मण और थमण वर्गों के भेद का निर्देश है, उन्हीं में सच्चे ब्राह्मण और श्रमण वर्गों का समीकरण दिखाई देता है। बौद्ध पिटको मे भी वैसा ही समीकरण है। महाभारत मे व्यास ने स्थान-स्थान पर सच्चे ब्राह्मण की व्याख्या सच्चे श्रमण के रूप मे ही की है। वनपर्व मे अजगर के रूप मे अवतीर्ण नहुप ने सच्चा प्राह्मण कीन[?] इस प्रकार का प्रश्न युधिष्ठिर से पूछा था। उत्तर मे यूघिष्ठिर के मुख से महर्षि व्यास ने कहा है कि हर जन्म लेने वाला सकर प्रजा है। मनु के शब्दो को उद्धृत करके व्यास ने समर्थन किया है कि प्रजामात्र सकरजन्मा है। और सदवत्ति वाला शृद्ध भी जन्म के बाह्मण से भी उत्तम है। व्यक्ति मे सच्चरित्र और प्रज्ञा के होने पर भी वह सच्चा बाह्मण बनता है। यह हुई परमार्थ दृष्टि । गीता मे ब्रह्मपद का अनेक जगह उल्लेख मिलता है । साथ ही सम पद भी उच्च अर्थ मे मिलता है। "पडिता समर्दाशन" यह वाक्य तो सुप्रसिद्ध है। मुत्तनिपात नामक बौद्ध ग्रथ मे एक परमट्ट-सुत्त है, जिसमे जोर देकर कहा गया है कि दूसरे निम्न या भूठे और मैं श्रेष्ठ—यह परमार्थ दृष्टि नही है।

गुरुदेव थो रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

ग्गा और ब्रह्मपुत्र के उद्गम स्थान अलग-अलग हैं। तिस पर भी दोनो महानदियों के प्रवाह अलग, किनारें की वसतियों अलग, उनकी भाषा और आचार भी अलग-अलग हैं। इस जुदाई में रत रहने वालें मिलन स्थान की एकता को देख ही नहीं पाते। फिर भी वह एकता तो मच्ची है ही। उसी तरह मिन्न-भिन्न प्रभवन्थान से उदभूत विचार प्रवाह भिन्न भिन्न प्रकार से पुष्ट होने से उनके स्थूल आवरण में रत ऐसे अनुगामी, दोनो प्रवाहों का समीकरण नहीं देख पाते, परन्तु वह तथ्य तो अवाधित हैं। उसको देखने वाले प्रतिभासम्पन्न पुरुष समय-समय पर जन्म लेते ही रहे हैं, और सो भी उन्ही सव परंपराओं में। यमण परम्परा का मुद्रालेख समत्व है। फिर भी जैन और वौद्ध जैसी थमण परम्पराओं में ब्रह्मचर्य और ब्रह्मविहार शब्द इतने प्रचलित हुए हैं कि उनको उन परम्पराओं से अलग किया ही नहीं जा सकता। उसी प्रकार जिनका मुद्रालेख ब्रह्मतत्व है, उस वर्ग में भी सम पद ऐसा एकरस हो गया है कि ब्रह्मभाव से न या ब्राह्मी स्थित में उने अलग करना सम्भव ही नहीं है।

प्राचीन काल से चली आ रही इस परमार्थदृष्टि का उत्तरकाल में भी सावधानी से पोषण हुआ है। इसलिए जन्म से ब्राह्मण परन्तु मप्रदाय से बौद्ध ऐसे वसुवन्धु ने अभिवर्मकोप में स्पष्ट कहा है कि— "आवण्यमवलो मार्ग ब्राह्मण्यमैव तत्।" उसके ज्येष्ठ वन्त्रु अमग ने भी इसी से मिलती-जुलती सूचना कही दी है।

साप्रदायिक कहे जा सकें, ऐसे नर्रासह महेता में परमार्थदृष्टि की यह परम्परा व्यक्त हुई है। अखिल विष्य में एक ही तत्त्व के रूप में उन्होंने हरि का कीर्तन किया है और फिर उस हरि के भक्त वैष्णवजन के एक लक्षण रूप समदृष्टि और तृष्णात्याग को कहा है। उसी तरह साम्प्रदायिक माने जाने वाले उपाच्याय यशोविजयजी ने भी कहा है कि—समत्व को प्राप्त करना ही ब्रह्मपद की प्राप्ति है।

अन्त में इस परमार्थ और व्यवहार दृष्टि का भेद और परमार्थ दृष्टि की यथार्थता डा॰ ए॰ वी॰ श्रुव ने भी दिखाई है। एक ब्राह्मणी के हाथ के भोजन को अस्वीकार करते हुए उन्होंने कहा कि यह तो मेरा एक बुदुम्बगत नागर सस्कार है, उसके औचित्य को में तर्क-सिद्ध नही मानता, केवल मस्कार का ही अनुसरण करता हूँ। सच्ची दृष्टि का उन्होंने दूसरी जगह निर्देश किया है। जैन आगम मूत्रकृताग की प्रस्तावना लिखते हुए उन्होंने कहा है कि जैन (अमण) बने बिना ब्राह्मण नही बना जा सकता, और ब्राह्मण बने बिना जैन नहीं बना जा सकता, और ब्राह्मण बने बिना जैन नहीं बना जा सकता। तात्पर्य यह कि जैन धर्म का तत्त्व इद्रियों को और मनोवृत्तियों को जीतने में हे और ब्राह्मण धर्म का तत्त्व विश्व की विशालता को आत्मगत करने में है।

इम मिक्षप्त निरूपण से हम इतना प्राप्त कर सकते हैं कि बुद्धि बाखिरकार एक ही सत्य पर जा अटकती हैं और साथ ही यह भी समक्ष मकते हैं कि ब्यवहार के चाहे जितने भेद और विरोध अस्तित्व में हो, फिर भी परमार्थ दृष्टि कभी लुप्त नहीं होती।

—अनुवादक: रमेश मालवणिया



यज्ञ और ऋहिसक परम्पराएँ

आचार्य श्री तुलसीजी

'यज' भारतीय साहित्य का बडा विश्रुत शब्द है। इसका सामान्य अर्थं था देवपूजा। वैदिक विचार-धारा के योग से यह विशेष अर्थं में रूउ हो गया—वैदिक कर्म-काण्ड का वाचक वन गया। एक समय भारतीय जीवन में यज्ञ संस्था की धूम थी, आज वह निष्प्राण-मी है। वेद-काल में उसे बहुत महत्व मिला और उपनिषद्, काल में उसका महत्व कम होने लगा।

ऋष्वेदकालीन मान्यता थी — "जो यज रूपी नौका पर सवार न हो सके, वे अधर्मी है, ऋणी है और नीच अवस्था मे दवे हुए है।" भे

इसके विपरीत मुण्डकोपनिपद् मे कहा गया है—"यज्ञ विनाशी और दुवंल साधन है। जो मूढ इनको श्रेय मानते है, वे वार-बार जरा और मृत्यु को प्राप्त होते रहते है।" २

यज्ञ का विरोध

श्रमण सस्थाएँ अहिंसा-निष्ठ थी, इसलिए वे प्रारम्भ से यज्ञ का विरोध कर रही थी। उसका प्रज्वलित रूप हमे जैन, वौद्ध साहित्य और महाभारत मे मिलता है। महाभारत यद्यपि श्रमणी का विचार-

प्लावा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा, अष्टादशोक्तमवर येषु कर्म । एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढा, करामृत्यु ते पुनरेवापि यन्ति ॥

ऋग्वेव सहिता १०। ४४। ६
 न ये शेकुर्यन्तिया नावमाक्हमी सँव ते न्यविशन्त केपयः।

^{&#}x27; मुण्डकोपनिषद् १।२।७

ग्रथ नहीं हैं, पर उसका एक बहुत बड़ा भाग उनकी विचार-शारा का प्रतिनिधित्व करता है। मान्य और शैव भी यत्र-सस्था के उतने ही विरोधी रहे हैं, जितने जैन और वौद्ध। प्रजापित दक्ष के यत्र में शिव का आह्वान नहीं किया गया। महींप दघोचि ने अपने योग-वल में जान लिया कि ये मब देवता एक मत हो गए हैं, इसलिए उन्होंने शिव को निमन्त्रित नहीं किया है। उन्होंने प्रजापित दक्ष से कहा— "मैं जानना हूँ, आप मब लोगों ने मिल-जुनकर, शिव को निमन्त्रित न करने का निष्चय किया है, परन्तु मैं शकर से बढ़कर किसी को देव नहीं मानता। प्रजापित दक्ष का यह विशाल यत्र नष्ट हो जाएगा।" व

आग्विर वही हुआ। पार्वती के अनुरोध पर धिव ने वीरभद्र की मृष्टि की। उमने प्रजापित दक्ष के यज का विष्वण कर डाला।

यह कथा बताती है कि शिव उस सस्कृति के थे, जिसे यज मान्य नहीं था। इसीलिए देवताओं ने उन्हें निमन्त्रित नहीं किया था।

सास्य-कारिका में स्पट्ट है कि सास्य लोग यज्ञ में विज्वास नहीं करते थे। वे इमे हैय मानते थे।

महर्षि किपल और स्यूमरिंग के सवाद में भी यही प्राप्त होता है। स्यू४रिंग हिंसा का समर्थंन करता है और महर्षि किपल अहिंसा की प्राचीन परम्परा को पुष्ट करते हैं। उन्होंने त्वष्टा के लिए नियुक्त गाय को देखकर नि व्वास लेते हुए कहा—हा वेद । तुम्हारे नाम पर लोग ऐसा-ऐसा अनाचार करते हैं।

स्यूमरिंग ने कहा—आप वेदो की प्रामाणिकता में सदेह करते हैं। महर्षि किपल बोले—मैं वेदों की निन्दा नहीं करता हूँ। किन्तु वैदिक मत में भिन्न दूसरा मत है—कर्मों का आरम्भ न किया जाए— जमका प्रतिपादन कर रहा हूँ। यज आदि कार्यों में आलम्बन (पद्यु-वध) न करने पर दोप नही होता और आलम्बन करने पर महान दोप होता है। मैं अहिंसा में परे कुछ भी नहीं देखता। है

गक्स, नाग आदि यज विरोधी थे। पुराणों के अनुसार अमुर आर्हत धर्म के अनुयायी हो गए ये। दे रावण ने भी राजा मस्त को हिसात्मक यज्ञ से विमुख किया था। इ

[े] महाभारत शान्तिपर्व, अध्याय २५४। १६

[े] वही अध्याय २५४। २१

³ वही अध्याय २ द ४ । २ ६ - ५० ।

४ वही अध्याय २६८, श्लोक ७-१७।

र्वे विष्णु पुराण ३। १७, १८।

६ त्रिशिष्टिशलाका पुरुष चरित्र पर्व ७, सर्ग २, पत्र ७।

थज्ञ और अहिंसक परम्पराएँ

यज्ञ के प्रकार

यज्ञ के मुख्य तीन प्रकार मिलते है-

- (१) औषधि-यज्ञ-जिसमे फल-फूल आदि का व्यवहार होता।
- (२) प्राणी-यज्ञ-जिसमे पशु और मनुष्य की बलि दी जाती।
- (३) आत्म-यज-जो आध्यात्मिक वृत से सम्पन्न होता।

१. ग्रीषधि-यज्ञ

'अर्जेर्यष्टव्यम्'—इस वैदिक श्रित का अर्थ-परिवर्तन किया गया, तब पशु-बिल प्रचिलत हुई। इससे पूर्व औषधि-यज्ञ किए जाते थे। महाभारत का एक प्रसग है—एक बार ब्रह्म-ऋषि यज्ञ के लिए एकत्रित हुए। उस समय वेवताओं ने कहा—'अज' से यज्ञ करना चाहिए और इस प्रकरण मे अज का अर्थ 'वकरा' ही है। ब्रह्मियों ने कहा—यज्ञ मे बीजो हारा यजन करना चाहिए, यह वैदिक श्रुत है। वीज क' नाम ही अज है, बकरे का वध करना उचित नहीं। यह सत्युग चल रहा है, इसमे पश्च का वध कैसे किया जा सकता है ? वेवता और ऋषि सवाद कर रहे थे, इतने मे राजा वसु उस मार्ग से निकला। वह सत्यवादी था। सत्य के प्रभाव से उपरिचर या—आकाश मे चलता था। उसे देख ब्रह्मियों ने देवताओं से कहा—चसु हमारा सन्देह दूर कर देगा। वे सब उसके पास गए। प्रश्न उपस्थित किया। राजा ने दोनों का मत जान अपना निर्णय देवताओं के पक्ष मे दिया। वह जान-बूभकर असत्य बोला, अत ब्रह्मियों ने उसे साप दिया और वह आकाश से नीचे गिर पाताल मे चला गया।

जैन साहित्य में भी अजैयंष्टब्यम्—इस विवाद का उल्लेख मिलता है। एक बार साधु-परिषद् मे अज' शब्द को लेकर विवाद उठ खडा हुआ। उस समय ऋषिनारद ने कहा—जिसमें अकृर उत्पन्न करने की शक्ति नष्ट हो गई, वैसा तीन वर्ष पुराना जी 'अज' कहलाता है। पवंत ने इसका प्रतिवाद किया। वह बोला—अज का अयं वकरा है।

[े] महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय ३३७ । ३-४

२ वही अध्याय ३३७। ६-१७

उत्तरपुराण, पर्वे ६७, इलोक ३२६-३३२ गच्छत्येव तयो काले कदाचित्साधुससिंद । अर्जहॉतव्यमित्यस्य वाक्यस्यार्यप्ररूपरो ॥ विवादोऽ भूत्महास्तत्र विगताङ्क्तुरक्षक्तिकम् । यववीज त्रिवर्षस्यमज मित्यभिषीयते ॥ तद्विकारेण सप्ताचिर्मृखे वेवाचंन विद्य । वदन्ति यज्ञमित्यास्यदनुपद्धति नारवः ॥ पर्वतोप्यजञ्जवदेन पञ्चभेदः प्रकोतितः । यज्ञोऽन्नौ तद्विकारेण होत्रमित्यवदद्विषीः ॥

गुरुदेव थी रान मुनि स्मृति-प्रान्य

उम परिपद् में पर्वत का अर्थ मान्य नहीं हुआ । वह कुढ़ होकर वहाँ से चला गया । उसने महाकाल अमुर से मिलकर जाल रचा । स्थान-स्थान पर यह प्रचार शुरू किया—"पशुओं की सृष्टि यज्ञ के लिए की गई है । उनका वध करने से पाप नहीं होता, किन्तु स्वगं के द्वार खुल जाते हैं।" राजा सगर को विश्वास दिलाकर पर्वत ने साठ हजार पशु यज के लिए प्राप्त किए । मन्त्रोच्चारण पूर्वक उन्हें यज-कुण्ड में डालना शुरू किया । महाकाल असुर ने दिखाया कि वे सब पशु विमान में बैठकर सदेह स्वगं जा रहे हैं । उन माया में लोग मूढ हो गए । यज में मरने को स्वगं प्राप्ति का उपाय मानने लगे । राजा वमु की सभा से भी नारद और पर्वत का विवाद हुआ । राजा वसु ने पर्वत की माँ (अपने गुरु की पत्नी) के आग्रह से पर्वत का पक्ष ले 'अज' का अर्थ वकरा किया । उसने कहा—पर्वत जो कहता है, वह स्वगं का सावन है । अय-मुक्त होकर सब लोग उसका आचरण करें । इस असत्यवाणी के साथ-साथ वमु का निहासन भूमि में वस गया। रें

इन दोनो आख्यानो से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते है कि प्रारम्भ मे वैदिक लोग भी यज मे पशु-विल नहीं देने थे। महाभारत के अनुसार वह देवताओं और उत्तर पुराण के अनुसार महाकाल असुर और पर्वत ब्राह्मण के आग्रह से शुरू हुई।

राजा वसु पहले पशु-यज का विरोधी और अहिंसा प्रिय था। उसने एक बार यज्ञ किया। उसमें किसी पशु का वध नहीं हुआ। उसने जगल में उत्पन्न फल-फूल आदि पदार्थ ही देवताओं के लिए निश्चित किए। उस समय देवाबिटेव भगवान नारायण ने प्रसन्न होकर राजा को प्रत्यक्ष दर्शन दिया, किन्तु दूसरे किसी को उनका दर्शन नहीं हुआ। 3

इस प्रकरण से स्पप्ट जात होता है कि वसु अहिंगा-धर्मी और निराणी कामनाओं से मुक्त था। उसने समव है, परम्परा के निर्वाह के लिए यज किया। पर उनका यज्ञ-पूर्णत औपवि-यज्ञ था। इससे यहे भी स्पष्ट होता है कि श्रीकृष्ण भी पशु-विल के नितान्त विरोधी थे। उन्होंने बसु को दर्शन इसीलिए दिया कि उसने अपने यज्ञ मे पशु-विल का सर्वथा तिरस्कार किया था।

^१ उत्तर पुराण, पर्व ६७ इलोक ३४३-३६२

वहीं, पर्व ६७, इलोक ४१३-४३९
 सम्भूता . सर्वमम्भारास्तिस्मन् राजन् महाकतौ ।
न तत्र पशुघातोऽभूत् स राजंब स्थितोऽभवत् ॥
अहिल्ल. शुचिरसुद्रो निराभी कर्मसस्तुतः ।
आरण्यकपदोद्भूता भागास्तत्रोपकल्पिता ॥
प्रीतस्ततोऽस्य भगवान् देवदेव पुरातनः ।
साक्षात् तं दर्शयामास सोऽवृत्रयोऽन्येन केनचित् ॥
महाभारत शान्तिपर्व, अध्याय ३३६, श्लोक १०-१२

यज्ञ और अहिसक परम्पराएँ

प्राणी-यज्ञ

जैन-पुराणो के अनुसार पशु-बिल वाले यज्ञो का प्रारम्भ बीसवे तीर्थकर मुनि सुन्नत के तीर्थकाल में हुआ। यही काल राम-लक्ष्मण का अस्तित्व काल है। इस काल मे महाकाल असुर और पर्वत के द्वारा पशु-यज्ञ का विधान किया गया। महाँच नाद ने उसका घोर विरोध किया था। व

वैश्य तुलाघार ने पशु-हिंसा का विरोध किया तो मुनि जाजिल ने उसे नास्तिक कहा । इस पर तुलाघार ने कहा—जाजिल । मैं नास्तिक नहीं हूँ, और यज्ञ का निन्दक भी नहीं हूँ । मैं उस यज्ञ की निन्दा करता हूँ, जो अर्थ लोलुप नास्तिक व्यक्तियों द्वारा प्रवित्ति हैं। हिंसक यज्ञ पहले नहीं थे। यह महाभारत से प्रमाणित होता है। राजा विचरन्तु ने देखा—यज्ञशाला में एक बैल की गर्दन कटी हुई है, बहुत-सी गौएँ आतंनाद कर रही है और कितनी ही गौएँ खढ़ी है। यह देख राजा ने कहा—गौओं का कल्याण हो। यह तब कहा जब हिंसा प्रवृत्त हो रही थी। जैन साहित्य में मिलता है कि ऋपभ पुत्र भरत के द्वारा वेदों की रचना हुई थी। उसमें हिंसा का विधान नहीं था। बाद में कुछ व्यक्तियों द्वारा उनमें हिंसा के विधान कर दिए गए। इस विषय में महाभारत की भी सहमति है कि वेदों में पहले हिंसात्मक विधान नहीं थे। वहाँ जिल्ला है—सुरा, आसन, मधु, मास, मछली, तिल और चावल की खिचड़ो—इन सब वस्तुओं को धूर्तों ने यज्ञ में प्रचलित कर दिया है। वेदों में इसके उपयोग का विधान नहीं है। उन धूर्तों ने अभिमान, मोह, और लोभ के विधीमूत होकर उन वस्तुओं के प्रति अपनी लोलुपता ही प्रगट की है। है

जैन साहित्य का उल्लेख है—ऋषभ पुत्र भरत द्वारा स्थापित ब्राह्मण स्वाध्यायलीन थे। फिर बाद मे उनका स्थान लालची ब्राह्मणो ने ले लिया। महाभारत मे भी ऐसा उल्लेख मिलता है। वहाँ लिखा है—प्राचीन काल के ब्राह्मण सत्य-यज्ञ और दम-यज्ञ का अनुष्ठान करते थे। वे परम पुरुषार्थ—मोक्ष के प्रति लोभ रखते थे। उन्हें धन की प्यास नहीं रहती थी। वे उससे सदा तृप्त थे। वे प्राप्त वस्तु का त्याग करने वाले और ईर्ष्या-द्वेप से रहित थे। वे शरीर और आत्मा के तत्त्व को जानने वाले और आत्मयज्ञ परायण थे।

⁹ उत्तरपुराण, पर्व ६७, इलोक ३२७-३८४

वही, पर्व ६७, इलोक ३८४-४४५

महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय २६३ । २-१८ छिन्नस्यूण वृष वृष्ट्वा विलाप च गवा भृशम् । गोग्रहेऽयन्नवाटस्य प्रेक्षमाणः स पाण्यिवः ॥ स्वस्ति गोभ्यो ऽस्तु लोनेषु ततो निर्वचन कृतम् । हिंसाया हि प्रवंतायाम।शोरेषा त कल्पिता ॥

व महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय २६४ । २३ सुरा मत्स्या मधु मासमासव क्रसरीवनम । धूर्ते प्रवित्तत हथेतन्त्रतम् वेदेषु कल्पितम् ॥

४ महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय २६५, क्लोक ६-१०

वे ब्राह्मण वेद के अध्ययन मे तत्पर रहते थे। स्वय सन्तुष्ट थे और दूसरो को सतोष की शिक्षा देते थे।

वैश्य तुलाधार ने उक्त बात ब्राह्मण ऋषि जाजिल से कही। इसमे उस प्राचीन परम्परा की सूचना है, जिसके अनुयायी ब्राह्मण भी अहिंसा-प्रधान थे।

म्रात्म-यज्ञ

निम, अरिष्टनेमि, पाइवं और महावीर—इन चार तीर्थंकारों के काल में हिसा-पूर्ण यज्ञ का प्रति-रोघ होता रहा । हिंसा के जो सस्कार सुदृढ हो गए थे, वे एक साथ ही नहीं टूटे । उन्हें टूटते-टूटते लम्बा समय लगा ।

तीर्थंकर अरिष्टनेमि के तीर्थंकाल में हिंसक यज्ञ के विरोध में आत्म-यज्ञ का स्वर प्रवल हो उठा था। श्रीकृष्ण, जो अरिष्टनेमि के चचेरे भाई थे, आत्म-यज्ञ के प्रतिपादन में बहुत प्रयत्नशील थे। अरिष्ट-नेमि और कृष्ण दोनों के समवेत प्रयत्न ने जो विश्लेष स्थिति का सूत्रपात किया, उसका परिणाम भगवान् महाबीर और बुद्ध के अस्तित्वकाल में सदृष्ट हुआ।

राजा विचरन्तु का वह स्वप्न साकार हो उठा—"धर्मात्मा मनु ने सब कामो मे अहिंसा का ही प्रतिपादन किया है। मनुष्य अपनी ही इच्छा से यज्ञ की बाह्य वेदी पर पशुओं का बिलदान करते है। विद्वान् पुरुष प्रमाण के द्वारा धर्म के सूक्ष्म स्वरूप का निर्णय करे। अहिंसा सब धर्मों मे ज्येष्ठ है। यह वेद की फल-श्रुतियो—काम्य कर्मों का परित्याग करदे। सकाम कर्मों के आचरण को अनाचार समक्ष जनमे प्रवृत्त न हो।" २

उञ्च वृत्ति ऋषि के यज्ञ मे धर्म ने मृग का रूप धारण कर यही कहा था--- "अहिंसा ही पूर्ण धर्म है। हिंसा अधर्म है।"



[े] महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय २६३, श्लोक १८-२१

महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय २६४, ५-७ ऑहंसा सकलो धर्मो हिंसाधर्मस्तथाहित

² महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय २७२, इसोक २०

भारतीय संस्कृति में बुद्ध और महावीर

मृनि श्री नयमलजी

ढाई हजार वर्ष पहले का काल धर्म-दर्शन का उत्कर्ष काल था। उस समय विषव के अनेक श्रवलों में महान् धर्म-पृष्ठ अवतीणं हुए थे।

जसी समय भारतीय क्षितिज पर दो पुरुप अवतीणं हुए। दोनो क्षित्रिय, दोनो राजकुमार और दोनो जन सत्ताक राज्य के अदिवासी। एक का नाम था 'सिद्धार्थ' और एक का नाम था 'वर्डमान'। सिद्धार्थ ने नेपाल की तराई मे अवस्थित किपलवस्तु मे जन्म लिया। वर्डमान का जन्म वैशासी के जपनगर क्षत्रिय कुण्डपुर मे हुआ। सिद्धार्थ के माता-पिता थे—माया और शुद्धोदन। वर्डमानके माता-पिता थे—त्रिशला और सिद्धार्थ। दोनो श्रमण-परम्परा के अनुयायी थे। दोनो श्रमण बने और दोनो ने उसका उन्नयन किया।

सिद्धार्थ का धर्म-चक्र प्रवर्तन

सिद्धार्यं गुरु की बोध में निकले । वे कालाम के शिष्य हुए । सिद्धान्तवादी हुए, पर उन्हें मानसिक शान्ति नहीं मिली । वे वहाँ से मुक्त होकर उद्रक के शिष्य बने । समाधि का अभ्यास किया । पर उससे भी उन्हें सन्तोप नहीं हुआ । वे वहाँ से मुक्त हो, गया के पास उरूवेल गाँव में गए । वहाँ देह-दमन की अनेक कियाओं का अभ्यास किया । उनका शरीर अस्थि-पजर हो गया, पर शान्ति नहीं मिली । देह-दमन में उन्हें कोई सार नहीं दीखा । अब वे स्वयं अपने मार्ग की शोध में लगे । वैशासी पूर्णिमा को उन्हें वोधि-साम हुआ । महाभिनिष्क्रभण के छह वर्ष बाद बुद्ध बने । सारनाथ में उन्होंने धर्म-चक्र प्रवर्तन किया ।

गुनदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

वर्द्ध मान का घर्म-तोर्थ प्रवर्तन

बढ़ंमान प्रारम्भ से ही अपने निश्चित मार्ग पर चले। उन्होंने कोई गुरु नहीं बनाया न केवल कठोर तप ही तपा और न केवल व्यान ही किया। तप भी तपा और व्यान भी किया। उनका तप व्यान के लिए या, लेकिन व्यान तप के लिए नहीं। उन्हें अपनी साधना पढ़ित से पूर्ण सन्तोप था। महाभिनिष्क्रमण के नाडे वारह वर्ष के पष्चात् उन्हें केवलज्ञान की उपलब्धि हुई। वे वर्द्ध मान से महावीर वन गए। मच्यम पावापुरी मे उन्होंने वर्मतीर्थ का प्रवर्तन किया।

भारतीय संस्कृति

भारतीय सस्कृति स्रमण और वैदिक—इन दो घाराओं का सगम है। फिर भी कुछ विद्वान् इम वियय में उनके हुए हैं। श्रमण संस्कृति को वैदिक मस्कृति की जाला मानने में गौरव का अनुभव करते हैं। नश्मण शास्त्री जोशी ने निल्ला है—' जैन तथा बौद धर्म भी वैदिक मस्कृति की ही शाखाएँ हैं, यद्यपि मामान्य मनुष्य इन्हें वैदिक नहीं मानता। मामान्य मनुष्य की इम भ्रान्त घारणा का कारण है—मूनत इन बालाओं के वेद-विरोध की कन्यना। मच तो यह है कि जैनो और वौद्धों की तीन अन्तिम कल्यनाएँ—कर्म-विपाक, मनार का वन्धन और मोक्ष या मुक्ति—अन्ततोगत्वा वैदिक ही है।

हिन्दू सस्कृति को बैदिक सस्कृति का विकास तथा विस्तार मानने मे बीती हुई सदी के उन आधुनिक विद्वानों को आपित है, जिन्होंने भारतीय सस्कृति और हिन्दू धर्म का अध्ययन किया है। वे इस निर्णय पर पहुँचे हैं कि विद्यमान हिन्दू सस्कृति असल मे बैदिक तथा अबैदिक, आर्थ और अनार्थ लोगों की विविध सस्कृतियों का सिम्मथण स्वरूप है। इस मनीपियों के मत मे मृतिपूजा करने वालों की पाराणिक सस्कृति अबैदिक एव अनार्थ समूहों द्वारा निर्मित सस्कृतियों की उत्तराधिकारिणी है और जैन तथा बौद्ध धर्म वैदिक धर्म के प्रतिद्वन्द्वी है, वैदिकों को परास्त करने वाले प्रवल विद्वोही है। इनके कथनानुसार विद्यमान हिन्दू सस्कृति भिन्न-भिन्न विचारकों की चार घाराओं के मेल से बनी है। पहली घारा है बेदों के पूर्ववर्ती अनार्यों की मूल सस्कृति की, दूसरी वेदों के पूर्ववर्ती काल के भारतीय अनार्यों पर विजय पाने वाले आर्यों द्वारा स्थापित वैदिक सस्कृति की, तीसरी वेदों के विरुद्व विद्वोह करने वाले जैनो तथा बौद्धों के द्वारा निर्मित सस्कृति की, और चौथी वेदपूर्व सस्कृति के आविष्कार के रूप में अवस्थित मृतिपूजक पौराणिक धर्म की।"?

शास्त्रीजी ने जिन अन्तिम कल्पनाओ — कर्म-विपाक, नगार का वचन और मोक्ष या मुक्ति-को अन्ततोगत्वा वैदिक कहा है, वे मूलत. अवैदिक हैं।

वैटिक नाहित्य में आत्मा और मोश्र की कल्पना ही नही है। इनके विना कर्म-विपाक और वन्धन की कल्पना का विशेष अर्थ नहीं रहता। ए० ए० मैक्डॉनेल का अभिमत हैं—''वाद में विकसित पुनर्जन्म

^{े &#}x27;वंदिक संस्कृति का विकास' ए० १४, १६

भारतीय सस्कृति मे बुद्ध और महावीर

के सिद्धान्त का वेदों में कोई सकेत नहीं मिलता, किन्तु एक ब्राह्मण में यह उक्ति मिलती है कि जो लोग विधिवत् संस्कारादि नहीं करते वह मृत्यु के बाद पुन जन्म लेते हैं, और बार-बार मृत्यु का ग्रास बनते रहते हैं।" ।

वैदिक सस्कृति के मूल तत्त्व

वैदिक संस्कृति के मूल तत्त्व है—यज्ञ, ऋण और वर्ण-व्यवस्था। यज्ञ के मुख्य प्रकार तीन हैं— पाक-यज्ञ, हवियज्ञ और सोमयज्ञ ।

ऋण तीन प्रकार के माने जाते थे—देव-ऋण, ऋषि-ऋण और पितृ-ऋण। यज्ञ और होम से देव-ऋण चुकाया जाता है। देदाध्ययन के द्वारा ऋषि-ऋण चुकाया जाता है। सतान उत्पन्न कर पितृ-ऋण चुकाया जाता है। अतपथ ब्राह्मण मे चौथे ऋण—मनुष्य-ऋण का भी उल्लेख है। उसे और्दां ध्या दान से चुकाया जाता है।

वर्ण-व्यवस्था का आधार है—सृष्टि का उत्पत्ति-क्रम । ब्राह्मण ब्रह्मा के मुख से उत्पन्न हुआ, क्षत्रिय बाहु से, वैश्य ऊरु से और शूद्र पैरो से । ^१

यज्ञ की कल्पना लौकिक और पारलीकिक दोनो है। उसका लौकिक फल है—मुख-शान्ति और पारलीकिक फल है स्वर्ग। कि ऋण और वर्ण-यवस्था इन—दोनो का फल है समाज की सस्थापना और सघटना। तीन ऋण ब्रह्मचय और गृहस्थ-इन दो आश्रमों के मूल है। ब्रह्मचर्य आश्रम में रहकर वेदाध्ययन किया जाता और गृहस्थ आश्रम में प्रविष्ट होकर सतान का उत्पादन। वानप्रस्थ और सन्यास जैसे आश्रम उस व्यवस्था में अंपेक्षित नहीं थे।

वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त ने जातिवाद को तात्विक रूप दिया और ऊँच-नीच आदि विषमताओं की सृष्टि की।

¹ Vedic Mythology, p. 326.

२ विश्वद विवरण के लिए देखिए--वैदिककोश, पृ० ३६१-४२५

³ तैत्तिरीय सहिता, ६।३।१०।५

४ शतपथ बाह्मण, ११७१२। १-६

४ ब्राह्मणोस्य मुखमासीद्, बाहू राजन्य. कृतः । ऊरू तदस्य यद् वैदय , पद्भ्यां शूद्रो अनायतः ॥

[ु] ऋग्वेव सहिता, १०१६०।१२

⁶ Vedic Mythology, p. 320.

श्रमण-संस्कृति के मूल तत्त्व

श्रमण-सस्कृति के मूल तत्त्व है-न्नत, सन्यास और समता । वृत और सन्यास का मूल है-मोक्षवाद। समता का मूल है-आत्मवाद। आत्मा का ध्येय है बन्धन से मुक्ति की ओर प्रयाण। श्रमण-सस्कृति मे समाश्वस्त समाज का ध्येय भी यही है। इसीलिए सामाजिक जीवन समानता की अनुमति से परिपूर्ण हुआ। आधिक जीवन को वृत से नियमित किया गया। वैयक्तिक जीवन को सन्यास से साधा गया। इस प्रकार जीवन के तीनो पक्ष-वैयक्तिक, आर्थिक, और सामाजिक-विशुद्धि से प्रभावित किए गए। इन्ही तत्त्वो के आलोक मे बुद्ध और महावीर ने वैदिक संस्कृति के मूल-तत्त्वो-यज्ञ, ऋण और वर्ण-व्यवस्था का विरोध किया था।

संस्कृति-संगम

वैदिक और श्रमण सस्कृति का यह विचार-द्वन्द बुद्ध-महावीर कालीन नहीं था। वह बहुत पहले से ही चला आ रहा था। इसमें कोई सदेह नहीं कि मगवान् महावीर और मगवान् बुद्ध ने उस विचार-क्रान्ति को इतना तीन्न स्वर दिया कि हिंसा, अहिंसा के सामने निष्प्राण बन गई। "ऑहिंसा परमोषमं" का स्वर प्रवल हो उठा। "अपुत्रस्य-गतिनांस्ति" के स्थान पर सन्यास की महिमा गाई जाने लगी। जन्मना जाति का स्वर कर्मणा जाति के स्वर में विलीन हो गया। भगवान् पाश्वं के काल में श्रमण और वैदिक सस्कृति का जो सगम बारक्ष हुना था, वह अपने पूरे यौवन पर पहुँच गया।

श्रमण परम्परा मुख्यत क्षत्रियों की, और वैदिक परम्परा ब्राह्मणी की है। क्षत्रियों ने बात्म-विद्या और अहिंसा का विस्तार किया और आगे चलकर वे दोनो परम्पराओं की सगम स्थली बन गई। क्षत्रियों ने 'आयें' शब्द वैदिक आयों से लिया।

क्षत्रियों ने वैदिक परम्परा या आयं जाति को महत्त्व देते हुए 'आयं' शब्द को अपनाया किन्तु जसका अर्थ अपनी परम्परा के अनुसार किया। वैदिक आयं यज्ञ अनुष्ठान में हिंसा करते थे उसे प्रतिपक्ष में क्षत्रिय परम्परा में यह घोप उठा कि प्राणियों की हिंसा करने वाला आयं नहीं होता। आयं वह होता है जो किसी की हिंसा न करे— अर्थात् अहिंसा ही आयं है। सब प्राण, भूत, जीव और सत्त्व हन्तव्य है, यह अनार्यं वचन है। सब प्राण, भूत, जीव और सत्त्व हन्तव्य नहीं है, यह आयं वचन है। है

इस प्रकार भारतीय सस्कृति का वर्तमान रूप अनेक धाराओ का सगम है।

¹ घम्मपद घम्मट्ठवाग न तेन अरियोहोति, येन पाणानि हिंसति । अहिंसा सन्व पाणान, अरियो ति पवुञ्चति ॥ १५ ॥

२ आचारांग, १।४।२

भारतीय संस्कृति मे बुद्ध और महाबीर

बुद्ध-महावीर की भारतीय संस्कृति को देन

वत, सन्यास और समता की स्थापना तथा यज्ञ, ऋण और वर्ण-व्यवस्था का प्रतिकार बुद्ध और महावीर की देन नही है, वह श्रमण-परम्परा को देन है। उसमे उन दोनो व्यक्तियो का महात् योग है। उन्होंने प्राचीन परम्परा की समृद्धि मे केवल योग ही नहीं दिया, किन्तु उसे नए उन्मेप भी दिए।

बुद्ध ने दो नए दृष्टिकोण प्रस्तुत किए—(१) प्रतीत्य-समुत्पाद वाद, (२) और आर्य-चतुप्टय । प्रतीत्यसमुत्पाद

शिक्षुओं । जो कोई प्रतीत्य (समुत्पाद) को समक्षता है, वह धर्म को समक्षता है। जो धर्म को समक्षता है, वह प्रतीत्य-समुत्पाद को समक्षता है। जैसे भिक्षुओं, गो से दूध, दूध से दही, दही से मक्खन, मक्खन से घी, घी से बीमण्डा होता है। जिस समय में दूध होता है, उस समय न उसे दही कहते है, न मक्खन, न घी, न घी का मण्डा। जिस समय वह दही होता है, उस समय न उसे दूध कहते हैं, न मक्खन, न घी, न घी का मण्डा। इसी प्रकार भिक्षुओं । जिस समय मेरा भूतकाल का जन्म ही सत्य था, यह वर्तमान और भविष्यत् का जन्म ससत्य था। जब मेरा भविष्यत् काल का जन्म होगा, उस समय मेरा मविष्यत् काल का जन्म हो सस्य होगा, यह वर्तमान और भूतकाल का जन्म असत्य होगा। यह जो अब मेरा वर्तमान में जन्म है, सो इस समय मेरा यही जन्म सत्य है, भूतकाल का जन्म असत्य होगा। यह जो अब मेरा वर्तमान में जन्म है, सो

भिक्षुयो । यह जौकिक सज्ञा है, जौकिक निरुक्तियाँ है, लौकिक व्यवहार है, जौकिक प्रज्ञान्तियाँ है— इनका तथागत व्यवहार करते है, जेकिन इनमें फरेंसे नही । मिक्षुओ । जीव (आत्मा) और शरीर मिन्न-मिन्न है, ऐसा मत रहने से श्रेष्ठ जीवन व्यतीत नहीं किया जा सकता । और जीव (आत्मा) तथा शरीर—दोनो एक है, ऐसा मत रहने से श्री श्रेष्ठ जीवन व्यतीत नहीं किया जा सकता ।

इसलिए मिझुओ । इन दोनो सिरेकी वातो को खोडकर तथागत बीच के धर्म का उपदेश देते है---

अविद्या के होने से सस्कार, सस्कार के होने से विज्ञान, विज्ञान के होने से नामरूप, नामरूप के होने से छ आयतन, छ आयतन के होने से स्पर्श, स्पर्श के होने से वेदना, वेदना के होने से तृष्णा, तृष्णा के होने मे उपादान, उपादान के होने से भव, भव के होने से जन्म, जन्म के होने से बुढापा, मगना शोक, रोना-पीटना दुख, मानसिक चिन्ता तथा परेशानी होती है।

इस प्रकार इस सारे के सारे दुख स्कन्च की उत्पत्ति होती है। मिखुओ ! इसे प्रतीत्य-समृत्पाद कहते है। १

[े] बुद्ध बचन, ए० २१-३०

म्रार्य-चतुष्टय

् आर्य सत्य चार है—(१) दुख, (२) दुख समुदय, (३) दुःख निरोध, (४) दुख निरोध की क्षोर ले जाने वाला मार्ग।

भिक्षुबो । दु ख-आर्य सत्य क्या है ?

पैदा होना दुख है. बूढा होना दुख है, मरना दुख है, शोक करना दुख है, रोना-पीटना दुख है, पीडित होना दुख है, चिन्तित होना दुख है, परेशान होना दुख है, इच्छा की पूर्ति न होना दुख है—थोडे मे कहना हो, तो पाँच उपादान स्कन्ध ही दुख है।

मिक्षुओं यह जो फिर-फिर जन्म का कारण है, यह जो लोभ तथा राग से युक्त है, यह जो जही-कही मजा लेती है, यह जो तृष्णा है, जैसे—काय-तृष्णा, भव-तृष्ण तथा विभव-तृष्णा—मही दु ल के समुदय के बारे में आर्थ सत्य है। *

निक्षुओ ! दु ख के निरोध के बारे मे आयं सत्य क्या है ? उसी तृष्णा से सम्पूर्ण वैराग्य, उस तृष्णा का निरोध, त्याग, परित्याग, उस तृष्णा से मुक्ति, अनासक्ति—यही दु ख के विरोध के बारे मे आयं सत्य है। 2

अष्टागिक मार्ग दु ख निरोध की ओर ले जाने वाला है, जो कि इस प्रकार है-

[प्रज्ञा] १—सम्यक् दृष्टि २—सम्यक् सकल्प

[शील]

[समाधि]

३-सम्यक् वाणी

६-सम्यक् व्यायाम

४-सम्यक् कर्मान्त

७-सम्यक् स्मृति

भ-सम्यक् आजीविका

५-सम्यक् समाघि

महावीर ने तीन वृष्टिकोण प्रस्तुत किए-- १ त्रिपदी, २ रत्नत्रयी ३ स्याद्वाद।

महावीर की इस चिन्तन-धारा ने सत्य को सर्व-सम्राही बना दिया। उसके फलित हुए सह-सिस्तत्व और समन्वय। इन तत्वों ने भारतीय मानव को इतना प्रभावित किया कि ये भारतीय-संस्कृति के मूल आधार बन गए।

^१ दोघनिकाय, पू० २२

२ वही, पृ० २२

वही, पु० २२

४ सयुक्त निकाय, पू० २२

भारतीय संस्कृति मे वृद्ध और महावीर

त्रिपदी

गौतम ने पूछा—भन्ते । तत्त्व क्या है ?
भगवान् ने उत्तर दिया—उत्पन्न होना ।
फिर पूछा—भन्ते । तत्त्व क्या है ?
फिर उत्तर मिला—विपन्न होना ।
प्रश्न आगे बढा—तत्त्व क्या है ?
उत्तर मिला—वने रहना ।

फिलत यह हुआ — जो उत्पन्न और विपन्न होते हुए भी बना रहता है, अथवा जो अपना अस्तित्व रखते हुए भी उत्पन्न और विपन्न होता है, बही सत् है और जो सत् है वही तत्त्व है।

रत्नत्रयी

गौतम ने पूछा—भते । क्या ज्ञानयोग मोक्ष का मार्ग है ?
भगवान्—नही ।
तो भते । दर्शनयोग (भिन्त योग) मोक्ष का मार्ग है ?
भगवान्—नही ।
तो भते । चारित्र-योग (कर्म-योग) मोक्ष का मार्ग है ?
भगवान्—नही ।
तो फिर मोक्ष का मार्ग क्या है ?

भगवान्-ज्ञान, दर्शन और चारित्र की समन्विति ही मोक्ष का मार्ग है।

स्याद्वाव

महावीर सत्याश और पूर्ण सत्य—इन दोनो को न सर्वथा अभिन्न मानते थे और न सर्वथा भिन्न। पूर्ण रूप से सर्वथा होकर होकर सत्याश मिष्या हो जाता है और पूर्ण सत्य से सर्वथा अभिन्न होकर वह वचन द्वारा अगम्य वन जाता है। अतः सत्य की उपलिब्ध के लिए अनेकान्त और उसके प्रतिपादन के लिए स्याद्वाद अपेक्षित है। एकान्तवादी धारणाएँ इसीलिए मिथ्या है कि वे पूर्ण सत्य से विग्रुक्त हो जाती है। नित्यता मिथ्या नहीं है, क्योंकि एक बार भी जिसका अस्तित्व प्रमाणित होता है, उसका अस्तित्व पहले भी था और बाद मे भी होगा। अनित्यता भी मिथ्या नहीं है, क्योंकि रूपान्तरण की प्रिक्रया अस्तित्व का अनिवार्य अग है। किन्तु नित्यता और अनित्यता दोनो अविच्छिन्न है। वे सापेक्ष रहकर सत्याश वनती है और निरपेक्ष स्थित मे वे मिथ्या वन जाती है। खुले रत्न रत्न ही कहलाएँगे। एक धागे मे पिरो लेने पर उसका नाम हार होगा। इसी प्रकार जो दार्शनिक दृष्टियाँ निरपेक्ष रहती है, वे सम्यग्-दर्शन नहीं कहलाती। वे परस्पर सापेक्ष होकर ही सम्यग्-दर्शन कहलाती है ? १

१ सन्मति प्रकरण १।२२-२५

जैन-दर्शन: एक चिन्तन

हीराकुमारी व्याकरण-साख्य-वेदान्त-तीथं

जैनदर्शन-इस वाक्य मे 'दर्शन' एक पद है और इसका ब्यूत्पत्तिगत अर्थ है "दृश्यते अनेन इति वर्शनम्" अर्थात जिसके द्वारा देखा जाता है, उसका नाम है दर्शन । यहाँ देखने का अर्थ केवल आँखो से से देखना ही नही. बल्कि अन्य चारो इन्द्रियो, मन तथा ज्ञान से देखना अर्थात् जानना है। इस व्यापक अर्थ मे इसका प्रयोग किया जाता है। कौन जानता है ? किसे जानता है ? जानने वाले का स्वरूप क्या है ? इत्यादि प्रश्न तथा उन प्रश्नों के विचार पूर्वक समाधान को ही हम दर्शनशास्त्र कहते है। जब हम विचार करना आरम्भ करते है, तो पहले हमारे सामने जो वस्तु उपस्थित होती है, उसके सम्बन्ध मे विचार करते हैं। तब यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि मुक्ते जो पदार्थ जिस रूप मे भासित होता है, क्या वही रूप उसका सही रूप है ? सरसरी तौर पर इसका उत्तर है "हाँ", अर्थात मुक्ते जिस वस्तु का जो रूप भासित होता है, वही उसका यथायं रूप है। पर जब हम सोचते है, तो कहना कठिन है कि मुक्ते भासित होने वाला स्वरूप ही उसका यथार्थ स्वरूप है। मेरे सामने कोई चीज है, उसे मै जिस रूप से देखना चाहता है, दूसरे व्यक्ति को उसी समय वही वस्तु दूसरी तरफ से दूसरे रूप मे भासित होती है। तीसरा व्यक्ति उसे तीसरे रूप मे देखेगा । प्रकाश के तारतम्य से अथवा निकटता और दूरता के कारण से एक ही वस्तु भिन्न-भिन्न व्यक्ति को भिन्न-भिन्न रूप मे मासित होती है। एक ही शब्द को भिन्न-भिन्न व्यक्ति विविध रूप से सुनता है। स्पर्शादि के विषय मे भी यही कहा जा सकता है। एक ही वस्तु के सम्बन्ध मे जब विभिन्न व्यक्ति विचार करते है, तो प्रत्येक का विचार तो भिन्न होता ही है पर एक ही व्यक्ति का विचार भी एक ही वस्त के सम्बन्ध मे समयान्तर मे बदल जाता है । अतएव कैसे कहा जा मकता है कि मुक्ते भासित होने वाला वस्तु का स्वरूप सत्य है और उसका अन्य रूप सत्य नहीं है। वस्तु का जितना भी रूप सासित होता है, वह सब काल्पनिक है और इसका मौलिक रूप कुछ और ही है

जैन-दर्शन एक चिन्तन

यह कहना पड़ेगा। या तो वस्तु के स्वरूप ही अनेक है, अर्थात् वस्तु अनेक घर्मात्मक है यह कहना पड़ेगा। कालिक, दैशिक और वैयक्तिक भेद से उसका विविध रूप ग्रहण होता है और विभिन्न व्यक्ति अपने-अपने ढग से उन्हें समभते है और समभाने की कोशिश करते है।

परिदृश्यमान जगतु का स्वरूप क्या है ? इसको जानने वाला इन्द्रिय, मन तथा ज्ञान का स्वरूप क्या है ? इत्यादि विषय के प्रश्न को भिन्न-भिन्न रूप से सुलमाने के प्रयत्न को हम 'दर्शन' शब्द मे जैन, बौद्ध, साक्य, योग, न्याय, वैशेषिक, वेदान्त आदि विशेषण लगाकर सूचित करते है। दर्शन-शास्त्र परिदश्य-मान जागतिक वस्तू को प्रधानत दो दिप्टियो से विचार करता है, अतएव हम दर्शन-शास्त्र को दो भागो मे विभाजित कर सकते है--पहला वास्तववादी दर्शन, इसरा मायावादी दर्शन । जैन-दर्शन वास्तववादी दर्शन है। वह जागतिक प्रत्येक वस्तु को, और उस वस्तु के प्रत्येक रूप को सत्य मानता है। कार्य-कारण दोनो की बास्तविक सत्ता स्वीकार करता है। कारण यद्यपि विनिष्ट हो जाता है, तथापि जैन-दर्शन कार्य-रूप मे परिणत वस्तू की सत्ता को यथार्थ कहता है। न्याय-वैशेपिक, साख्य योग, बौद्धो के सौत्रान्तिक और वैभापिक मत वाले दर्शन वास्तववादी दर्शन है। अद्वैत वेदान्त, विज्ञानवादी और शून्यवादी बौद्ध दर्शन को हम मायावादी दर्शन कह सकते है। मायावादी दर्शन परिदृश्यमान जागतिक वस्तुओ की पारमाधिक सत्ता नही मानता है। इन सब किल्पत रूपों के मूल में वह एक मात्र तत्त्व को स्वीकार करता है और उसी एकमात्र तत्त्व को सत्य भी मानता है, परिदृष्यमान शेप सभी वस्तुओं को कल्पित कहता है। जैनदर्शन जागृतिक वस्त को जिस दिप्ट से विचार करता है, उस दृष्टि विन्दु को हम अनेकान्त दृष्टि कह सकते है। क्योंकि वह बस्त के स्वरूप का अनेक रूप से विश्लेषण करता है। सभी दर्शन अपने-अपने प्रतिपादित वस्तु के स्वरूप को सस्य और अन्य दर्शन प्रतिपादित वस्तु के स्वरूप को मिथ्या कहते है। पर जैन दर्शन अन्य दर्शन प्रति-पादित वस्तु के स्वरूप को सर्वथा मिथ्या न कहकर, उसे किसी न किसी रूप मे सत्य भी कहना है। मै पहले ही बतला चुकी हैं कि उसके मत से वस्तु अनेक धर्मात्मक है। अतएव प्रतीयमान विरोधी धर्म भी एक ही वस्तु मे किसी अपेक्षा से रह सकता है, और सदृश-विसदृश गुणो का एक ही वस्तु मे प्रतीत होना असम्भव-सा दीखने पर भी वस्तु का वही यथार्थ स्वरूप है। जैन-दर्शन वस्तु के प्रत्येक रूप को सत्य मानकर अनेकान्त दृष्टि से उसका विचार करता है। अब देखना है कि जैन-दर्शन का मुख्यरूप से विचारणीय विषय नया है ? जागतिक वस्तु का मौलिक तस्व क्या है ? मौलिक कारण, कार्यरूप मे कैसे परिणत होता है ? यदि एक से अधिक मौलिक तस्व हो, तो परस्पर का सम्बन्ध किस प्रकार का है--इन्ही तीन प्रश्नो के विचार की भित्ति पर ही सारा दर्शनशास्त्र निर्मित है।

र्जन-दर्शन जब जागतिक वस्तु का विश्लेपण करता है, तो मौलिक रूप से दो तत्त्वो को पाता है। पहला चैतन्य तत्त्व, और दूसरा जड तत्त्व।

मैं जानता हूँ, मैं खाता हूँ, मैं जाता हूँ—इत्यादि वाक्यो मे ज्ञातारूप से या कर्त्ता रूप से जो वस्तु मासित होती है, वही वस्तु चैतन्य तस्व है। हम चैतन्य तस्व को अस्वीकार नहीं कर सकते, क्योंकि जिस ज्ञान के द्वारा चैतन्य को अस्वीकार किया जाता है, उसी ज्ञान के आधार रूप में चैतन्य या आत्मा आप ही सिद्ध हो जाता है।

गूण और ऋिया अथवा पर्याय के आघार को 'द्रव्य' कहा जाता है। आत्मा एक द्रव्य है और ज्ञानादि को उसका निशेष गुण माना गया है। आत्मद्रव्य अनन्त, नित्यानित्य तथा शरीर परिमित है। आत्मा द्रव्य रूप से नित्य है, पर इसका विशेष गुण स्वकीय रूप मे नित्य होने पर भी अवस्थान्तर को प्राप्त होता रहता है, अतएव गुण की पर्यायदृष्टि से आत्मा अनित्य भी है। कारण, इस दर्शन मे गुण को गुणी से कथचित् अर्थात् कुछ अजो मे भिन्न तथा अभिन्न-दोनो कहा गया है । इसलिए गुण मे परिवर्तन होने के कारण उसके आधार द्रव्य मे भी परिवर्तन होना अनिवार्य है। आत्मा स्वय जिसको प्रकाशित करता है तथा स्वातिरिक्त दूसरे को भी प्रकाशित करता है, यह इसका विशेष गुण है। यही गुण चैतन्य को जड से भिन्न करता है। एक ही आत्मा शुद्ध और अशुद्ध-दो रूप मे भासित होता है। हम जब कोई अच्छा या बुरा कार्य करते है, तो आत्मा अपने ही आप को कहता है कि अरे । यह कार्य तुमने अच्छा किया, यह कार्य तुम्हे नही करना चाहिए था। यहाँ विचार करने वाला आत्मा शुद्ध रूप से और जिसके बारे मे विचार किया जाता है, वह आत्मा राग-द्वेष-अज्ञान आदि से युक्त होकर अगुद्ध रूप से भासित होता है। तब प्रश्न उपस्थित होता है कि अज्ञान, रागद्वेप आदि से युक्त जो आत्मस्वरूप भासित होता है, वह या जो विशुद्धस्वरूप भासित होता है, वह--इन दोनो मे कौन-सा स्वरूप यथार्थ है ? इन प्रश्नो के जवाब मे जैन दार्शनिको ने अनन्त ज्ञान।दियुक्त राग-द्वेषादि विरहित अत्यन्त विशुद्ध आत्मस्वरूप को ही आत्मा का सत्य स्वरूप बतलाया है, तथा उसे मुक्तात्मा या परमात्मा कहते है। शुद्धाशुद्ध स्वरूप वाले आत्मा को ससारी आत्मा कहा गया है।

ससारी आत्मा या जीव कितने प्रकार के होते हैं ? उनका किन नामो से उल्लेख किया जाता है ? इत्यादि विषयों का वर्णन नहीं करके मैं अब जड-तत्त्व के सम्बन्ध में कुछ कहना चाहती हूँ।

जैनदर्शन जिसमे ज्ञान नहीं है, अथवा जिसमे अनुभव करने की शक्ति नहीं है, उसे जड कहता है। धर्मास्तिकाय, अध्यास्तिकाय पुद्गलास्तिकाय और काल रूप से जड पाँच प्रकार का है। वे अपने विशेष गुणो के कारण परस्पर मिन्न है। आकाश एक व्यापक पदार्थ है। पर इसे किल्पत रूप से दो भागो मे विभक्त किया गया है। धर्म, अध्मं, काल, आत्मा और पुदगल के आधारभूत आकाश को 'लोकाकाश' तथा तद्व्यतिरिक्त आकाश को 'अलोकाकाश' कहा जाता है। सभी को अपने मे स्थान देना, यही इसका विशेष गुण है। धर्म, अधर्म एक-एक अखण्ड द्रव्य है, और लोकाकाश को व्याप्त करके रहते हैं। जीव और पुद्गल को किया करने मे तथा स्थिर रहने मे सहायता करना, यही इन दोनो का विशेष गुण है। अनन्त समयात्मक द्रव्य को काल कहा जाता है। द्रव्यो मे जो परिवर्तन होता रहता है, वह द्रव्य का स्वभाव-सिद्ध गुण है। पर इस परिवर्तन का परिचय हम काल के द्वारा देते है और कहते है कि काल ही सब वस्तुओं मे परिवर्तन लाता है। इसलिए परिवर्तन करना, यही इसका विशेष गुण है। पुद्गल के दो रूप है—अरगु और स्कन्ध। पुद्गल का सूक्ष्मतम अश्च जिसका विभाग नहीं किया

१ इवेताम्बर-शास्त्रो मे काल को पचास्तिकाय का पर्याय बताकर उपचार से द्रव्य माना है।

जैन-दर्शन एक चिन्तन

जा सकता, उसे परमाणु कहते है। पुद्गल-परमाणु अनन्त और निरवयव है। दो या दो से अधिक परमाणुओ का परस्पर सम्बन्ध होने से स्कन्ध बनता है । रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-शब्द आदि को पुद्गल गुण कहा गया है। जब मूल तत्त्व के रूप मे चैतन्य और जढ स्वीकृत हो जाता है, तब इन दोनो तत्त्वो का अापस मे कोई सम्बन्ध है, या दोनो परस्पर निरपेक्ष होकर अपना कार्य करते है ? यह प्रश्न उपस्थित होता है। जैन-दर्शन पारस्परिक सम्बन्ध स्वीकार करता है। जीव और पूदगल के साथ धर्म, अधर्म, काल और आकाश के सम्बन्ध को साधारण सम्बन्ध कहा जा सकता है। क्योंकि जीव या पुद्गल को यदि किया करना हो तो धर्म, स्थिर रहना हो तो अधर्म, स्थान पाना हो तो आकाश, अवस्थान्तर प्राप्त करना हो तो काल, उन्हें सहायता मात्र देता है। वे चारो जीव और पुद्गल पर अपना प्रभाव विस्तार नहीं करते है, न सृष्टि विचित्रता में उनकी कोई शक्ति ही है। पर आत्मा के साथ पुद्गल का सम्बन्ध, षनिष्ठ सम्बन्ध है। अचेतन होने पर भी पुद्गल अपनी शक्ति से आत्मा को प्रभावित करता है। आत्मा भी पुद्गल पर अपना प्रभाव विस्तार करता है। यो तो पुद्गल द्रव्य बहुत प्रकार के है, पर जो पुद्गल परमाणु बात्मा पर अपना प्रभाव विस्तार करता है, उसे कर्म कहा जाता है। जीव और पुद्गल का सम्बन्ध अनादि सिद्ध है। जीव और पुद्गल का सम्बन्ध बनादि क्यो है ? यह प्रश्न युक्तिसगत नही है। क्यों कि उन दोनों का स्वभाव ही वैसा है। युक्ति या तर्क से हम वस्तु के स्वभाव को बदल नहीं सकते तथा अस्वीकार भी नहीं कर सकते। कहा भी गया है—"यदीयं स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम्।" पुद्गल के साथ आत्मा का सम्बन्ध अनादि होने के कारण कर्म पुद्गल आत्मा के विशुद्ध ज्ञानादि गुण को प्राय. आवृत कर देता है और जीव अज्ञानता और मोहबश पूद्गल को अपना कहकर अपना लेता है। फलस्वरूप वह राग-द्वेष के वशीमूत होकर कही चैन नहीं पाता है और उसे अपना समभ कर विविध रूप में रूपान्तरित करता है। इस चैतन्य तथा पुद्गल का जो परस्पर प्रभाव है तथा इसके कारण जो सुख-दुख, व्याकुलता आदि उत्पन्न होती है, उससे आत्मा को ही क्षति पहुँचती है न कि पुद्गल को। बात्मा मे अनुभव-शक्ति है, इसलिए दु सादि का अनुभव करता है और अपने ज्ञानमय, आनन्दमय स्वरूप से प्रच्युत रहता है । दूसरी तरफ पुद्गल का विचित्र रूप मे परिणत होना स्वभाव ही है । अतएव आत्मा पूद्गल के विचित्र परिणामों में सहायक ही बनता है।

पुद्गल के बन्धन मे आबद आत्मा उस बन्धन को तोड सकता है या नहीं, इस पर जैनदर्शन ने काफी विचार किया है। पाप, पुण्य, आझन, सबर, बन्ध, कमें, कमें का स्वरूप इत्यादि विपयक विचार भी इस विचार से फिलत होता है। जैन-दर्शन आत्मा मे एक ऐसी शक्ति स्वीकार करता है कि जिसके बल से आत्मा अनादि पौद्गलिक सम्बन्ध को छिन-भिन्न करके अपने स्वरूप को पा जाता है। जीव सुख पाने के लिए सब समय प्रयत्न करता है और पौद्गलिक साधनों का सग्रह करता है। जब उससे सुख नहीं मिलता तो और अधिकाधिक पौद्गलिक साधनों का सग्रह करता है। फिर भी जब वह उससे सुख नशीं मिलता तो और अधिकाधिक पौद्गलिक साधनों का सग्रह करता है। फिर भी जब वह उससे सुख-शान्ति नहीं पाता, तो सब जीव नहीं, पर विकसित होने वाला जीवात्मा अशान्ति के कारणों की खोज में लग जाता है। घीरे-धीरे उसका चित्त बाह्य विषयों से हटकर अन्तर्मुखी होता रहता है और जैसे-जैसे उसे आत्म-उपलब्धि होती जाती है, वैसे-वैसे उसे पौद्गलिक स्वरूप मासित होता है और उससे उससे सम्बन्ध छूटता

जाता है। आखिर में वह पूर्णरूप में पौद्गलिक सम्बन्ध को विच्छित्र कर देता है और अपने स्वस्प में प्रतिष्ठित हो जाता है। 1

तीमरा प्रवन यह है कि —परिदृष्यमान जगत का मौलिक कारण कार्यरूप में कैमे परिणत होता है ? इसके उत्तर में दर्शनगाम्त्र में चार विभिन्न प्रकार की चार प्रक्रियाएँ वतलाई गई हैं। बारम्भवाद, परि-णामवाद, विवर्तवाद ओर प्रतीत्य-समुत्पादवाद नाम में उन चारों प्रक्रियाओं का परिचय दिया जाता है।

क्षारम्भवाद—इसमे परमाणुओं को परिदृष्यमान इन्द्रियग्राह्य जागतिक वस्तुओं का मौलिक कारण कहा गया है। परमाणु अनन्त, नित्य और अविभाज्य है। वे परमाणु जव आपम में मम्बन्धित होने है, तो उमने म्यूल एक नया कार्य उत्पन्न होता है। वह कार्य अपने कारण में अत्यन्त भिन्न है तथा उत्पन्न होने में पहले कारण में उसकी कोई मत्ता नहीं रहती है। परिमाण में वह अपने कारण से बृहत् होता है। उदाहरण के तौर पर बस्त्र को लीजिए। कुछ मूत्रों को एकत्रित करके बुनने पर बस्त्र उत्पन्न होता है, कार्यस्प वस्त्र अपने कारण स्प मूत्र से परिमाण में बृहत् ही होना है तथा उत्पन्न होने के पहले वस्त्र की नत्ता भी उसके कारणभून मूत्र में प्रतीत नहीं होती है, न्याय, वैशेषिक और मीमामक इम मत के समर्थक हैं।

परिणामवाद—वह ठीक आरम्भवाद के विपरीन है। वह परिदृष्यमान जागितक वस्तु के मौलिक कारण को अतिमूक्ष्म, ब्यापक, एक तथा परिणामी नित्यानित्य मानता है। वह कार्य को कारण मे अत्यन्त भिन्न मानता है तथा कारण मे कार्य की मत्ता को स्वीकार करता है। अमुद्र के उदाहरण मे हम इम विपय को स्पष्ट कर सकते हैं। समुद्र मे तरण के वाद तरण उत्पन्न होना है, और उमी मे विलीन हो जाता है। पिणामवादी कहता है कि काण्यक्ष ममुद्र मे कार्यक्ष्म तरण की मत्ता विद्यमान रहती है, तभी तरण उममे आविभू त होता है और उसी मे विलीन हो जाता है। काण्यक्ष ममुद्र मे कार्यक्ष तरण क्षुद्र ही होता है। इम मत मे प्रधानरूप कारण से क्षुद्र कार्य स्थलक्ष्म मे आविभू त होता है और उसी मे विलीन होता है। यह मत साक्ष्य और योग दर्शन का है। जैन दर्शन कारण का कार्यक्ष्म मे परिणत होने के वारे मे अपने विशेष तरीके से आरम्भवाद तथा परिणामवाद—इन दोनो प्रक्रियाओं को मानता है। कारणत्य से वह परमागुओं को तथा एकत्रित परमागुओं से कार्य को स्थलक्ष मे उत्पन्न होना मानता है। इमिलए इम अद्य मे जैन दर्शन आरम्भवादी और कारण मे कार्य की मत्ता को स्वीकार करने मे तथा कारण का ही कार्यक्स मे परिणत होना मानते में इम अद्य मे परिणामवादी है।

श्वारमा का कोषाविक स्वभाव जब तथामन्यता के आघार पर न्यक्त होता है, तब उसकी सांसारिक अवस्था रहती है। और जब तथामन्यता के आघार से ज्ञानादि स्वाभाव का आविर्भाव होता है, तब उसकी मोक्षावस्था आविर्भात होती है। कषायादिक और ज्ञानादिक—दोनों आत्म-पदार्थ के स्वभाव हैं। मोक्षावस्था के आविर्भाविक स्वभावों के उपादेय होने की अपेक्षा कषायादि भाव हैय होने से वैभाविक स्वभाव कहे जाते हैं। वैभाविक और स्वाभाविक कहे जाने वाले सभी स्वभाव आत्मद्रव्य के पर्याय हैं।

जैन-दर्शन एक चिन्तन

जैन-दर्शन मे प्रतीत्य-समुत्पादवाद और विवर्तवाद—इनका कोई स्थान नहीं है। क्योंकि प्रतीत्य-समुत्पाद वाद प्रत्येक वस्तु को अनित्य और क्षण-स्थायी मानता है और विवर्तवाद जगत् को स्वप्न के समान अलीक मानता है।

भारतीय दर्शनशास्त्र शुष्क ज्ञान मात्र अथवा विद्वानों के मनोविनोद का साधन मात्र नहीं हैं। भारत में दर्शन तथा धर्म का, तत्त्व-ज्ञान और जीवन का गहरा सम्बन्ध हैं। जीव विविध प्रकार का क्लेश पाता है—इन क्लेशों की निवृत्ति कैसे हो, जीव जड़ के बन्धन से कैसे मुक्त हो सकता है ? यह बतलाना भारतीय दर्शन का एकमात्र लक्ष्य हैं। जड़ पदार्थों के विश्लेषण से नाना प्रकार की सासारिक उन्नित होती हैं। सुख प्राप्ति के लिए विविध प्रकार का साधन बनता है। पर भारतीय दर्शन ने इन सुखों को दुःख मिश्रित सुख कहकर इसकी उपेक्षा की हैं, और आत्मविश्लेषण पर अधिक भार देता है। आत्मविश्लेषण का फल है—अहिंसा, सत्य, अस्तेय आदि नैतिकता। इसी नैतिकता का अभाव मानव जीवन को दु खपूर्ण बनाता है। क्योंकि जितना ही नैतिकता का विकास होता है, उतना ही मानव जीवन सुखी होता है। इसलिए आज के जगत् में इतनी यान्त्रिक उन्नित होने पर भी, सुख के प्रचुर साधन उपस्थित होने पर भी इन सभी के पीछे, आत्मविश्लेपण नही रहने से नैतिकता के अभाव में आज का मानव समाज धीरे-धीरे सुख और शान्ति से दूर होता हुआ, न तो स्वय ही सुख पाता है और न दूसरे को शान्ति देता है।



[े] दृश्यमान जगत् का मौलिक तस्त क्या है ? यदि स्वप्न से अधिक मौलिक तस्त्व हो, तो परस्पर का सम्बन्ध है या नहीं ? मौलिक कारण कार्यरूप मे कैसे परिणत होता है ? मैंने पूर्वोक्त इन तीन प्रक्रों का उत्तर जैन-दर्शन के अनुसार सक्षेप मे वर्णन किया है।

जैन मतानुसार ऋमाव-प्रमाण-मीमांसा

साघ्वी श्री निर्मलाश्रीजी, एम. ए., साहित्यरत्न

प्रमेय की सिद्धि प्रमाण द्वारा होती है। जैसा कि कहा गया है—मेयसिद्धिर्मानाभीनत्वात्। प्रमाण के द्वारा प्रमेयात्मक वस्तु स्वरूप को जानने के पश्चात् ही मानव अपने इप्ट विषय की प्राप्ति और अनिप्ट विषय के परिहार के लिए तत्पर होते है। जैसा कि न्यायभाष्यकार वास्यायन ने लिखा है—प्रमाशेन कल्बय ज्ञातार्थमुपलभ्य तमर्थमभीत्सित जिहासित वा। व

जिसका निश्चय किया जाए उसे प्रमेय कहते है, और जिस ज्ञान के द्वारा सम्पूर्ण वस्तु तस्त्र का निश्चय किया जाए, उस सबीध्याही बोध को प्रमाण कहते हैं। प्रमेयास्मक पदार्थों का दुनंय, नय और प्रमाण से निश्चय किया जाता है। नय का अर्थ है — जिस ज्ञान के द्वारा अनन्त धर्मों में से किसी विविक्षित एक धर्म का निश्चय किया जाए, "र्थात् अनेक दृष्टिकोण से परिष्कृत वस्तु तस्त्र के एकाधा-प्राही ज्ञान को नय कहते हैं। नय, प्रमाण से सर्वधा मिन्न भी नहीं है, अभिन्न भी नहीं है। प्रमाण यदि अधी है, तो नय अध हैं। प्रमाण यदि सूर्य है, तो नय रिमजाल। प्रमाण सत् को प्रहण करता है और नय स्थात्सत्—इस तरह सापेक्ष रूप से जानता है, जबिक दुनंय 'सदेव ऐसा अवधारण कर अन्य का तिरस्कार करता है। जैसा कि आचार्य श्री हेमचन्द्र ने कहा है—सदेव सत् स्थात् सदितिश्रिधार्थों मीमेत दुर्नीति-नय-प्रमाणे., (अन्ययोगव्य० क्लोक) २६ निष्कर्ष यह हैं कि सापेक्षता ही नय का प्राण है। जैसा कि स्वामी समतभद्र ने कहा है—निरपेक्षा नया मिच्या सापेक्षा वस्तु तेऽधंकृत् (आप्त—मीमासा क्लोक १०८)। प्रमाण सर्वनयरूप है। नय वाक्यों में 'स्थात्' शब्द लगाकर बोलने को प्रमाण कहते है। जिस प्रकार रसो के सयोग से लोहा अभीष्ट फल को देने वाला वन जाता है, उसी तरह नय

Ì

^१ न्यायदर्शन प्रस**न्न**पदा १

२ न्यायदर्शन, पृ० १

जैन मतानुसार अभाव-प्रमाण मीमासा

में स्यात्' शब्द लगाने से इष्टफल देते हैं। जैसा कि स्वामी समतमद्र ने वृहत्स्वयमू स्तोत्र (का॰ ६५) में विमलनाथ भगवान् के स्तवन में लिखा है—

नयास्तव स्यात्पदलाछना इमे रसोपविद्धा इव लोहबातवः। भवन्त्यभिन्नेतफला यतस्ततो भवन्तमार्याः प्रणता हितैषिणः॥

नय, नैगमादि भेद से सात प्रकार का होता है। जिसके द्वारा वस्तु मे अनेक धर्मों का ज्ञान हो, उसे प्रमाण कहते है। प्रमाण स्याद्वादरूप होता है। जैसा कि आचार्य श्री मिललिषण ने लिखा है—प्रमीयते परिच्छिद्यतेऽथोंऽनेकान्तविधिष्टोऽनेन इति प्रमाणम्। प्रमाण का सामान्य लक्षण है—प्रमाया करणप्रमाणम्। प्रमा का करण ही प्रमाण है। तद्वति तत्प्रकारानुभव प्रमा—जो वस्तु जैसी है उसको वैसे ही जानना प्रमा है। करण का अर्थ है, साधकतम। प्रमाण के सामान्य लक्षण मे किसी को आपत्ति नही है। विवाद का विषय करण बनता है। वौद्ध दार्शनिक सारूप्य और योग्यता को करण मानते है, नैयायिक इन्द्रिय को, और जैन वार्शनिक केवल ज्ञान को ही करण मानते है। प्रमाण के फल की सिद्ध उस (प्रमाण) को ज्ञानस्वरूप माने विना नहीं हो सकती। अत करण बनने का श्रेय ज्ञान को ही मिल सकता है।

ज्ञान और प्रमाण का व्याप्य-व्यापक भाव सम्बन्ध है। ज्ञान व्यापक है और प्रमाण व्याप्य । ज्ञान यथार्थ और अयथार्थ दोनो प्रकार का होता है। सम्यक् निर्णायक ज्ञान यथार्थ होता है और सध्य, विपर्यय आदि ज्ञान अयथार्थ । केवल यथार्थज्ञान प्रमाण होता है। अर्थ का सम्यक् निर्णय प्रमाण है। जैसा कि आचार्य श्री हेमचन्द्र ने लिखा है—सम्यगर्थनिर्णय प्रमाणम्। यह जैन-सम्मत प्रमाण का परिष्कृत लक्षण है।

प्रमाण की सख्या सब दर्शनो में एक-सी नहीं है। नास्तिक (चाबाकें) केवल एक प्रत्यक्ष मानते है। विशेषिक दो—प्रत्यक्ष और अनुमान। साख्य तीन —प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम। नैयायिक चार—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द (आगम)। मीमासा (प्रमाकर) पॉच—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आगम, अर्थापति। मीमासा (माट्ट, वेदान्त) छ —प्रत्यक्षादि पूर्वोक्त और अभाव। पौराणिक इनके अतिरिक्त समद, ऐतिह्य भी प्रमाण मानते है। जैन दार्शनिक दो प्रमाण मानते है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। जैसा कि वादि-देवसूरि ने लिखा है—तच्च द्विभेद प्रत्यक्ष च परोक्ष चेति।

आचार्य श्री हेमचन्द्र ने इसी का समर्थन इस प्रकार किया है—प्रमाण द्विधा । प्रत्यक्ष परोक्ष च । है सान्यवहारिक और पारमार्थिक—प्रत्यक्ष के ये दो भेद है । सान्यवहारिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मन से पैदा

१ स्याहाद मजरी, पृ० ३२१

^२ प्रमाण-मीमासा, १।१।२

³ प्रमाणनयतत्त्वालोकालकार, परि० २, सुत्र १

४ प्रमाण-मीमासा, पृ० ७

गुरदेव थी रत्न मुनि न्मृनि-ग्रन्थ

होता है। इन्द्रिय और न्म से सन्यन्न होने वाने मांब्यवहारिक ग्रत्यक्ष के अन्त्रह, ईहा ज्याय और भारता नेद से चार प्रकार हैं। पारनीयिक प्रत्यक्ष की उत्पत्ति में केवन आन्या की महावना रहती है।

प्रत्येक उद्य का अपना अमाधारण स्कन्य होना है। उनके अपने उद्य, क्षेत्र, कान और मात होने हैं जिनमें उनकी सक्ता मीनित रहती है। मूक्तिब्चार करने पर उद्य क्षेत्र कान, मात भी अन्तर उद्य की अमाधारण स्थितिकार ही फीनित होने हैं। जैन-दर्शन के अनुसार प्रत्येक उद्य अपने न्वरूप चतुष्ट्य में मन् होता है और पररूप चतुष्ट्य में असन् । पदायं न्वरूप से उन् और पररूप में अमन् होने के कारण मात और अमाध का है। जैना कि आचार्य मिल्लियेन ने कहा है—स्वरूपेण मत्वान् पररूपेण चासत्वान् माधामावात्मकं वस्तु। धिर वस्तु को सब्धा भावक्य स्वीचारा आए, तो एक वस्तु के नद्भाव में मपूर्ण वस्तुओं का सद्भाव मानना चाहिए। आचार्य श्री हेमचन्द्र इसी बान को इस प्रकार कहने हैं—सबंमित्त स्वरूपेण, पररूपेण नास्ति च। अन्यया मर्व-नत्व स्थान् म्वरूपस्थाप्यममवः।

ण्दार्थं नद्-असदात्मक है। उसने मद् अग्र को भाव और अमद् अग्र को अभाव या प्रतिषेत्र कहा गया है। दह समाव पुन. चार प्रकार का है। जैसे—आगमाव, प्रखंसाभाव, अत्यन्तामाव और अन्योन्या-माव। जैसा कि बादिदेक मूरि ने कहा है—विश्वि.सडंग इति। प्रतिषेष्ठोऽसडंग इति। स चतुर्घो प्रागमाव प्रखंसाभाव इत्रतेत्तरामाबोऽत्यन्तामावक्य। वै

यह तो श्रुव मत्य है कि उच्य की ने उन्यन्ति होती है और न विनाध । किन्तु तो उत्यन्ति और विनाध होने हैं, वे पर्याय के । उच्य अपने उच्यक्त में कारण होता है और पर्यायक्त से कार्य । तो पर्याय उत्पन्न होने जा रहा है, वह उत्पत्ति के पहले पर्याय कर में नहीं हैं । अत. उसका तो यह अभाव है, वह प्रागभाव है । घट-पर्याय जब तक उत्पन्त नहीं हुआ जब तक वह असत् है और जिस निद्दी उच्य से वह उत्पन्त होने बाला है, उसे घट का प्रागमाव कहा जाता है ।

द्रव्य ना निनास नहीं होना है। निनान होता है पर्याय का। अत. कारण-पर्याय ना नास कार्य-पर्यायरूप होता है। कोई भी निनास नवेंथा अभानका या नुच्छ न होकर उत्तरपर्यायरूप होता है। घट पर्याय नष्ट होकर कराल-पर्याय बनता है। अत: घट-निनास न्यालरूप हैं, जिसे प्रक्रमामाव कहा जाता है।

एक पर्णात का दूसरे पर्याण में जो क्यान है वह इन्तेत्रासान है जिसे अन्णपोह भी कहते हैं। प्रत्येक प्रदार्थ अपने स्वसाव से निश्चिन है। एक का स्वसाव दूसरे का नहीं होता। एक उच्छ का दूसरे इच्छ में जो जैकालिक असाव है, वह अल्पन्तासान है।

¹ स्याद्वाद मंतरी, पृ० १७६

२ प्रमाण-मीमांसा, पृ० १२

³ प्रमाणनयतस्वालोकालंकार, परि० ३. नूत्र ५२-४

जैन मतानुसार अभाव-प्रमाण मीमासा

इस अभाव प्रमेय को लेकर दार्शनिकों में विभिन्न प्रकार के विचार प्रवृत्त है। कोई दार्शनिक अभाव को मानते ही नहीं है, कोई उसे किल्पत मानते हैं, कोई उसे स्वतन्त्र पदार्थ मानते हैं, कोई उसे अभावात्मक मानते हैं, और कोई उसे भावस्वरूप मानते हैं।

पुन इस अभाव पदार्थ के ग्राहक—प्रमाण के बारे में भी कई मत है। प्रमाण, प्रमेय-साधक होता है, इसमें कोई विवाद नहीं हैं। फिर भी सत्य की कसौटी सबकी एक नहीं हैं। एक ही पदार्थ के निर्णय के लिए दार्शनिको द्वारा विभिन्न प्रकार के प्रमाण माने गए है।

यदि कहा जाए कि अभाव नि स्वरूप होने के कारण असिद्ध है, तो यह शका अनुचित है, क्यों कि जैन मतानुसार अभाव पदार्थ भाव स्वभाव वाला है, अत नि स्वरूप नहीं है। यह भी शका नहीं करनी चाहिए कि भाव स्वभाव वाले प्रागमावादि अभाव की सिद्ध कैसे हो सकती है? जैन दार्शनिकों के मतानुसार ऋजुसूत्र नय और प्रमाण के द्वारा उन (प्रागभावादि अभाव) की सिद्धि हो जाती है। जैसा कि वादिदेव सूरि ने कहा है—नय-प्रमाणादिति, और विद्यानन्दस्वामी ने भी 'अष्टसहस्री' में इसी बात को इस प्रकार कहा है, ऋजुसूत्र नयापणिदिति। वर्तमान क्षण के पर्यायमात्र की प्रधानता से वस्तु का कथन करना, ऋजुसूत्र है। जैसा कि आचार्य मिल्लिपेण ने लिखा है—ऋजु वर्तमान-क्षणस्थायि पर्यायमात्र प्रधानता सूत्रयन्निप्राय ऋजुसूत्र । ऋजुसूत्र नय की अपेक्षा से प्रागभाव घटादिकार्य के अव्यवहितपूर्व में रहने वाला उपादान-परिणाम अर्थात् मृत्सिण्ड स्वरूप ही है, और व्यवहार नय की अपेक्षा से मृदादि द्रव्य ही घट-प्रागमाव है।

प्रव्वसामाव की सिद्धि मी ऋजुसूत्र नय की अपेक्षा से होती हैं। प्रश्वसामाव स्थल मे उपावेय क्षण (घटोत्पत्तिस्थितिक्षण) ही उपादान (मृत्पिण्डरूपकारण) का प्रश्वसामाव है। उपादेय क्षण को को ही उपादान का प्रश्वसक्षण माने जाने पर यह शका हो सकती है कि उपादेय के उत्तरोत्तर क्षण मे प्रश्वसामाव का अभाव होने से घटादि की पुनरूपित की आपित्त होगी। पर ऐसी शका उचित नहीं, क्योंकि कारण मे कार्य का नाशकत्व नहीं है, अर्थात् उपादान कारण का नाश होने पर उत्तर प-र्याय रूप कार्य की उत्पति होती है, न कि कार्य के नाश मे कारण की उत्पत्ति का नियम है। प्रागमाव उपादान है और प्रव्वस उपादेय। प्रागमाव का नाश करता हुआ प्रश्वस उत्पत्त होता है। घट-पर्याय कपाल-पर्याय का प्रागमाव है, और कपाल-पर्याय घट-पर्याय का प्रश्वस । पर यहाँ शका हो सकती है कि दो अभाव पदार्थों मे उपादान-उपादेय सम्बन्ध कैसे होगा? किन्तु जैन दर्शन के अनुसार प्रागमाव पूर्वक्षण-वर्ती कारण रूप तथा प्रश्वस उत्तरक्षणवर्ती कार्य रूप है, अर्थात् वस्तुत दोनो अभाव कथित् भावरूप है, अत्तप्त उत्तर स्थल मे दो अभावों मे सम्बन्ध मानने का प्रसग ही नहीं है। व्यवहार नय की अपेक्षा से मृदादि स्वद्रव्य ही घटोत्तर-काल में घट-प्रघ्वस कहलाता है। जैसा कि वादिदेव सूर्ण ने कहा है—

[े] स्याद्वाद रत्नाकर, पृ० ५७५ । अष्ट सहस्रो, पृ० १००

२ स्याद्वाद मजरी, पु० ३१७

व्यवहारनयादेशात् मृदादि स्त्रद्रव्य घटोत्तरकालवित घटाकार-विशिष्ट घट-प्रघ्वस । स चानन्त समवितष्ठते ।

मीमासक अभाव को अनुपलिय नामक स्वतन्त्र प्रमाण द्वारा ग्राह्म मानते हैं । उनका कथन है कि मावरूप प्रमेय का ग्राहक प्रमाण जैसे भावात्मक होता है, उसी तरह अभावरूप प्रमेय के लिए अभावरूप अनुपलिय प्रमाण की ही आवश्यकता है । जैसा कि कुमारिल ने क्लोकवार्तिक मे कहा है—

मेयो यद्वदभावो हि मानमप्येविमध्यताम् । ४५ भावात्मके यथामेये नाभावस्य प्रमाणता । तथैवाभावमेयेऽपि न भावस्य प्रमाणता ।। ४६²

जहाँ भाव पदार्थ के ग्राह्क पाच प्रमाणों को प्रवृत्ति नहीं होती वहाँ अभाव वोध के लिए अभाव प्रमाण प्रवृत्त होता है । जैसा कि कुमारिल ने लिखा है—

> प्रमाण-पचकं यत्र वस्तुरूपे न जायते । वस्तुसस्वाववोषार्थं तत्राभाव प्रमाणता ॥

वस्तु सत् और असत् उभयक्ष है। उनमे इन्द्रिय आदि के द्वारा सदंश का ग्रहण हो जाने पर भी असदश के जान के लिए अभाव प्रमाण अपेक्षित होता है। आचार्य हेमचन्द्र ने 'प्रमाणमीमासा' मे कुनारिल के इसी आश्रय को इस प्रकार व्यक्त किया है—भवतु भावाभावक्ष्यता वस्तुनः कि निश्चन्त् ? वयमपि हि तथैव प्रत्यपीपदाम । केवल भावाश डन्द्रिय-सिन्कुप्टत्वात् प्रत्यक्ष-प्रमाणगोचरः कभावाशस्तु न तथेत्यभावप्रमाणगोचर इति । कुमारिल के मतानुसार जिस पदार्थ के अभाव का ज्ञान करना है, उसके अधिकरण का प्रत्यक्ष ज्ञान और प्रतियोगी का स्मरण होने पर जो मानस नास्तिता-ज्ञान होता है, वह अभाव है। जैसा कि कुमारिल ने कहा है—गृहीत्वा वस्तु-सद्भाव स्मृत्वा च प्रतियोगिनम्। माननं नास्तिता-ज्ञान जायतेऽ क्षानपेक्षया। अभाव को यदि न माना जाए, तो प्रगमावादि-मूलक समस्त ज्यवहार नष्ट हो जाएंग, क्योंकि पदार्थ को स्थिति अभाव के अधीन है। दूध मे दही का अभाव प्रागमाव है दही मे दूध का अभाव प्रम्वसामाव है। घट मे पट का अभाव अन्योन्याभाव है और शश मे प्रृंग का अभाव अत्यन्ताभाव है।

[े] स्याद्वाद रत्नाकर, पृ० ५७६

[ै] मी० इलो० अभाव, इलोक ४५-४६

³ वही, श्लोक १

४ वही, इलोक १२-१४

^४ प्रमाण-मीमासा, पृ० ६

मी०इलो० अभाव इलोक २७

जैन मतानुसार अभाव-प्रमाण मीमासा

वस्तु सदसदात्मक है, इसमे विवाद नही है। पर अभावाश भी वस्तु का धर्म होने से यथासभव भावग्राहक प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ग्रहीत होता है। जैसा कि वादिदेव सूरि ने कहा है—

अभाव-प्रमाणतु प्रत्यक्षादावेवान्तर्भवतीति ।

जिस व्यक्ति को घटयुक्त मूतल का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, इसे ही घट के अभाव मे घटाभाव का भी प्रत्यक्षादि से ज्ञान होता है। यह कोई नियम नहीं है कि भावात्मक प्रमेय के ग्राहक प्रमाण को सावरूप और अभावात्मक प्रमेय के ग्राहक प्रमाण को अभावात्मक ही होना पहेगा। अभाव के द्वारा भी भाव का ज्ञान समय है। जैसे—मेघाच्छन्न आकाश मे वृष्टि के अभाव से आकाश मे वायु की सत्ता रूप भाव पदार्थ प्रतीत होता है, इसी प्रकार माव के द्वारा भी अभाव का ज्ञान होता है। विह्न की मत्ता के ज्ञाग से बीताभाव का ज्ञान लोक प्रसिद्ध है। मुद्गरादि से घटाभाव की उत्पत्ति, भाव पदार्थ द्वारा अभावपदार्थ की उत्पत्ति का दृष्टान्त है।

यदि ऐसा न माना जाए, तो कुमारिल के 'सात्मनोऽपरिणामो वा विज्ञानमन्यवस्तुनि' - इस कथन का आशय क्या है ? क्या आत्मा सर्वथा ज्ञानरूप से अपरिणत है ? या कथिन अपरिणत है ? इनमे से प्रथम पक्ष मे तो 'मेरी माता वन्ध्या है' इत्यादि वाक्य के सदृश स्व-वन्न विरोध है, कारण यदि आत्मा सर्वथा ज्ञान शून्य है, तो वह अभाव का परिच्छेदक (जाता) कैसे बन सकता है ? परिच्छेदक होने का अर्थ ही है - ज्ञानयुक्त होना । और यदि आत्मा को कथिन ज्ञानयुक्त मानकर यह कहे कि अभाव-विषयक ज्ञान है, किन्तु निषेध्य-पदार्थ विषयक ज्ञान नही है, तो वह भी उन्ति नही । कारण. ऐसा मानने पर अभाव-विषयक वह ज्ञान ही अभाव प्रमाण सिद्ध हुआ और वह ज्ञान इन्द्रियजन्य होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण के अन्तर्गत है। भावाश ज्ञान के समान अभावाश ज्ञान कराने मे चस्नु की प्रवृत्ति अविच्छ है। युद्ध भूतलग्राही प्रत्यक्ष से घटामाव का बोध प्रसिद्ध है। कुमारिल के उपरोक्त कथन के 'विज्ञानमन्यवस्तुनि' अश मे तो अभावज्ञान को मावारमक माना ही गया है।

प्रागमावादि के स्वरूप का निपेध नहीं किया जा सकता। अर्थात् वे नि स्वरूप नहीं हैं। वे वस्तुरूप ही हैं। घटका प्रागमाव मृत्पिण्ड को छोडकर अन्य कुछ नहीं हैं। अभाव भावान्तर रूप हैं, यह अनुमव सिद्ध बात है।

अभाव-प्रमाण का खण्डन करते हुए आचार्य श्री हेमचन्द्र ने कहा है—भावाभावात्मकत्वाद् वस्तुनो निर्विषयोऽभाव । अश्रवीत् जब भावाभावात्मक अखड वस्तु प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा गृहीत हो जाती है, तो फिर अभावाश के ग्रहण के लिए पृथक् अभाव नामक प्रमाण मानने की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

[े] स्याद्वाव रत्नाकर, पृ० ३१०

^२ इलोकवार्तिक, अभाव० इलोक ११

³ प्रमाण-मीमांसा, ज॰ १, आ॰ १, सू० १२

अभाव-प्रमाण का अन्तर्भाव नैयायिको ने प्रत्यक्ष प्रमाण मे किया है और साख्य-दर्शन में भी उसको प्रत्यक्ष के अन्तर्गत ही माना गया है। किन्तु उसके उत्पादन का मार्ग तीनो ही दार्शनिको का भिन्न-भिन्न है। साख्य के मतानुसार भूतल के स्वरूप में प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है। कभी भूतल घट-युक्त होता है और कभी घट के हट जाने से केवल भूतल शेप रह जाता है। जब केवल भूतल रह जाता है, तब इसी अवस्था को घटाभाववद् भूतल कहते है। अत घटाभाव भी भूतल का स्वरूप विशेष ही है। भूतल का ग्रहण इन्द्रिय से होता है। अत उसका कैवल्यरूप भेद भी जिसे घटाभाववद् भूतल कहा जाता है, प्रत्यक्ष ही है। इसलिए उमका अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में ही हो जाता है। नैयायिक विशेष्य-विशेषणभावरूप सिन्नकंष के द्वारा अभाव का चासुष प्रत्यक्ष मानते है। वैशेषिक ने अभाव का अनुमान में अन्तर्भाव दिखाते हुए कहा है—अभावोऽप्यनुमानमेव यथोत्पन्त कार्यकारणसद्भावे लिंगम् एवम नुत्पन्त कार्य कारणासद्भावे लिंगम् । वैदान्तियों के मत में घटाभावदि अभावों के साथ इन्द्रिय का कोई सम्बन्ध सम्भव नही होने से प्रत्यक्ष द्वारा अभाव का ग्रहण नही हो मकता है। अत वे अभाव के ग्रहण के लिए अभाव या अनुपलव्य नामक एक पृथक् प्रमाण मानते है। बौद्ध दार्शनिक भी अपने कित्पत अभाव की सिद्ध अनुपलव्य-हेतुक अनुमान के द्वारा ही मानते है।

''अभाव प्रमाण के पृथक् अस्तित्व का बाद बहुत पुराना जान पडता है, क्योंकि न्यायसूत्र अरेर उसके बाद के सभी दार्शनिक ग्रन्थों में तो उसका खण्डन पाया ही जाता है, पर अधिक प्राचीन माने जाने वाले कणाद-मूत्र में भी प्रशस्तपाद की व्याख्या के अनुसार उसके खण्डन की मूचना है।

विचार करने से जान पडता है कि यह पृथक अभाव प्रमाणवाद मूल मे मीमासक परम्परा का ही होना चाहिए । अन्य सभी दार्शनिक परम्परा उस वाद के विरुद्ध है। शायद इस विरोध का मीमासक परम्परा पर भी असर पडा और प्रभाकर उस वाद से सम्मत न रहे (अस्ति चेय प्रसिद्धि मीमासकाना पष्ठ किलेद प्रमाणमिति ' वेय तिंह प्रसिद्धि ' प्रसिद्धिवंट यक्षप्रसिद्धिवत् यद्यप्रसिद्धिवत् में मिमासका प्रमाणान्यत्व मन्यन्ते ततश्च वय कि कुर्म । ऐसी स्थिति मे कुमारिल ने उस वाद के समर्थन मे वहुत जोर लगाया, और सभी तत्कालीन विरोधियो का सामना किया।" कुमारिल ने कहा है—

९ प्रशन्तपाद भाष्य, पृ० १११। वै० सू० ६-२-५

३ न्यायसूत्र २,२,२

प्रशस्तपाद भाष्य, पृ० २२५ । वै० सू० ६-२-५

४ शाबर भा० १-१-५

४ बृहती, पृ० १२०

^६ वही, बृ० पृ० ६ १२३ प्रकरण०, पृ० ११८-१२४

प्रमाणमीमासा का टीप्पण (पिंडत श्री सुखलाल कृत), पृ० २६ से उद्धृत

जैन मतानुसार अभाव-प्रमाण मीमासा

अभावो वा प्रमारोन स्वानुरूपेण मीयते। प्रमेयत्वाद्यया भावस्तस्माद्भावात्मकात् पृथक् ॥ १

कुमारिल ने इलोकवर्गितक मे प्रागभावादि अभाव विचार के प्रसंग मे क्षीरे दघ्यादि इत्यादि इलाक द्वारा निम्नोक्त आशय को व्यक्त किया है — दूघ मे दही का अभाव प्रागभाव है, दही मे दूघ का अभाव प्रव्वसाभाव है, घट मे पटका अभाव अन्योन्याभाव है, और खर्रावेषाण का अभाव अत्यन्ताभाव है। पर अभाव को भावस्वभाव बिना माने ये चारो ही अभाव नहीं घट सकते। अत अभाव प्रकारान्तर से भावरूप ही है। अभाव स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, किन्तु वह भी वस्तु का उसी तरह एक धर्म है, जिस प्रकार भावाश। अर्थात् वस्तु भावाभावात्मक है और इसलिए अनुपलिक नामक स्वतन्त्र प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है।



⁹ श्लोक बा०, अ० श्लो० ५५

२ मी०, इलो० अभाव० इलो० २-४

स्याद्वाद की सर्विप्रयता

चन्द्रशंकर शुक्ल

स्याद्वाद अथवा 'अनेकान्तवाद जैन दर्शन का शब्द है। एक हाथी को देखने वाले सात अघी का दृष्टान्त स्याद्वाद के समर्थन के रूप मे प्रसिद्ध है। इस सिद्धान्त का सार यह है कि किसी एक पदार्थ का वर्णन मिन्न-भिन्न प्रकार का हो सकता है। वह वर्णन अपनी-अपनी दृष्टि से सच्चा होता है। किन्तु समग्र सत्य की दृष्टि से अधूरा हो रहता है। जिस समय वर्णन की सभी दृष्टियाँ एकत्र की जाती है, उसी समय पदार्थ का यथार्थ वर्णन हो सकता है। तात्पर्य यह है कि भिन्न-भिन्न अनेक दृष्टिकोणो से वस्तु का दर्शन करना ही सम्यण् दर्शन का वास्तविक मार्ग है और वही 'अनेकान्त' है। एक ही दृष्टि से किया हुआ वर्णन एकान्त अर्थात्, अधूरा होता है, इमलिए वह मिथ्या है। इसी बात को दार्शनिक परिभापा मे हेमचन्द्र ने यो कहा है—' अनन्त धर्मास्यकमेव तत्वम्" अर्थात् तत्त्व अनन्त धर्मयुक्त है। उन्होंने और स्पष्ट करते हुए कहा कि दीपक से लगाकर व्योम पर्यन्त वस्तु का यही स्वभाव है। कोई भी पदार्थ स्पाद्वाद की मर्यादा का उल्लंघन नहीं कर सकता—"आदीपमाच्योम समस्वभाव स्पाद्वादमुद्वानितभेदि वस्तु" (अन्ययोगव्यवच्छेदद्वाित्रिक्तिका, १)

उपनिषद् मे एक शिष्य ने गुरु से पूछा—''हे सगवन् । ऐसी कीन-सी वस्तु है, जिसके ज्ञान से वस्तुमात्र का ज्ञान हो जाए ?"— (मुण्डक १-१-३) ऐसा ही एक प्रश्न पूछने वाले दूसरे विद्यार्थी श्वेतकेतु को उसके पिता आशिण ने कहा कि मिट्टी के लोदे को जान लेने से मिट्टी की बनी हुई सभी वस्तुओं का ज्ञान हो जाता है—"एकेन मृत्पिण्डेन विज्ञातेन मृण्मय विज्ञातं स्यात्"— (छान्दोग्य ६-१-४)। जैन दर्शन ने यह बात तो बताई सो बताई, किन्तु साथ ही मे उससे फलित होने वाले एक उपसिद्धान्त का भी निर्माण किया और स्यादाद का स्वरूप वर्णन करते हुए कहा कि जो एक पदार्थ को सर्वथा जानता

स्याद्वाद की सर्वप्रियता

है, वह सभी पदार्थों को सर्वथा जानता है। जो सर्व पदार्थों को सर्वथा जानता है वह एक पदार्थ को भी सर्वथा जानता है।

> "एको मावः सर्वथा येन दृष्टः, सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः। सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टाः एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः॥"

अर्थात्—"समी पदार्थों को उनके सभी रूपान्तरो सहित जानने वाला सर्वेज ही एक पदार्थ को पूर्ण रूप से जान सकता है। सामान्य व्यक्ति एक ही पदार्थ को पूरा नही जान सकता। ऐसी अवस्था मे अमुक व्यक्ति ने अमुक बात मिथ्या कही, ऐसा कहने का हमे कोई अधिकार नही। यह अधिकार तो सर्वेज को ही है। व्यक्ति का पदार्थ-विषयक ज्ञान अघूरा होता है। अत यदि कोई अपने अघूरे ज्ञान को पूर्ण ज्ञान के रूप मे दूसरो के सामने रखने का साहस करता हो और वही सच्चा और दूसरे सब भूठे, ऐसा कहता हो, तो हम उसे इतना अवस्य कह सकते हैं कि "तुम अपनी मर्यादा का उलघन कर रहे हो।" इससे अधिक उसे हम कुछ नही कह सकते। जैन दश्नेन द्वारा प्रतिपादित "स्याद्वाद" सिद्धान्त से ऐसा फलित होता है।

'स्याद्वाद' का सुव्यवस्थित निरूपण जैन-दर्शन ने किया, यह ठीक है, किन्तु यह नियम तो जगत् जितना ही प्राचीन तथा व्यापक है। मिल्लिषण के कथनानुसार स्याद्वाद ससार विजयी और निष्कटक राजा है—"एव विजयिनि निष्कष्टके स्याद्वादमहानरेन्द्रे।" इस सिद्धान्त का उल्लेख ऋग्वेद तक मे मिलता है—"एक सद्द विप्रा बहुषा वदग्ति।" (ऋग्वेद १,१६४-४६) एक ही सत् तत्व का विप्र अर्थात् विद्वान् विविध प्रकार से वर्णन करते हैं—यह स्याद्वाद का बीजवाक्य है। जैन-दर्शन की दृष्टि के अनुसार एक ही पदार्थ के विपरीत वर्णन अपनी-अपनी दृष्टि से सच्चे है। पारिभाषिक शब्दों मे कहा जाए, तो प्रत्येक पदार्थ मे "विषद्धधर्माश्रयत्व" है। इस प्रकार का परस्पर विरोधी वर्णन उपनिषद् में भी एक जगह आता है। बात्मा के विषय मे उपनिषद्कार कहते हैं—"वह चलता है, वह स्थिर है, वह समी से बाहर है।" ""तैदेजित तन्नैजित तद्दूरे तदिन्तके। तदन्तरस्य सर्वस्य तद्द सर्वस्यास्य बाह्यतः।"—(ईश्व १)

सोक्रेटीस को अपने ज्ञान की अपूर्णता का-उसकी अल्पता का पूरा भान था। इस मर्यादा के भान को ही उसने ज्ञान अथवा बुद्धिमत्ता कहा है। वह कहता था कि मैं ज्ञानी हूँ, क्योंकि मै जानता हूँ कि मैं अज्ञ हूँ। दूसरे ज्ञानी नही है, क्योंकि वे यह नही जानते कि वे अज्ञ है।

प्लेटो ने इस स्याद्वाद अथवा सापेक्षवाद का निरूपण विस्तार से किया। उसने कहा कि हम लोग महासागर के किनारे खेलने वाले उन बच्चों के समान है, जो अपनी सीपियों से सागर के पूरे पानी को नापना चाहते है। हम उन सीपियों से महोदिष का पानी खाली नहीं कर सकते, फिर भी अपनी छोटी-छोटी सीपियों में जो पानी इकट्ठा करना चाहते हैं, वह उस अर्णव के पानी का ही एक अश्च हैं, इसमें कोई

संशय नहीं । उसने और भी कहा है कि भौतिक पदार्थ सम्पूर्ण सत् और असत् के बीच अर्धसत जगत मे रहते है । जैन की तरह उसने भी जगत को सदसत कहते हुए यह समकाया कि न्यायी, बक्ष. पक्षी अथवा मनुष्य आदि "है" और "नहीं" है, अर्थात् एक दृष्टि से "है" और अन्य दृष्टि से "नही है", अथवा एक समय मे "हैं" और दूसरे समय मे "नही है" अथवा न्यून या अधिक है अथवा परिवर्तन या विकास की किया से गूजर रहे हैं। वे सत और असत्—दोनो के मिश्रणरूप से है अथवा सत और असत के बीच मे है । उसकी व्याख्या के अनुसार नित्यवस्तु का आकलन अथवा पूर्ण आकलन "सायन्स" (विद्या) है, और असत् अथवा अविद्यमान वस्तु का आकलन अथवा सम्पूर्ण अज्ञान "नेस्यन्स" (अविद्या) है, किन्तू इन्द्रियगोचर जगत्—सत् और असत् के बीच का है। इसीलिए उसका आकलन भी सायन्स तथा नेस्थन्स के बीच का है। ³ इसके लिए उसने 'ओपिनियन' शब्द का प्रयोग किया है। उसके आधार पर यह कहा जा सकता है कि "नालेज" का अर्थ--पूर्णज्ञान है और "ओपिनियन" का अर्थ अश-ज्ञान है। अपने "ओपिनियन" की व्याख्या "सम्भावना विषयक विश्वास" (Trust in Probabilties) भी की है-अर्थात् जिस व्यक्ति मे अपने अशज्ञान या अल्पज्ञान का भान जगा दुआ होता है, वह नम्रता से पद-पद पर कहता है कि ऐसा होना ही सम्भव है- मुक्ते ऐसा प्रतीत होता है। इसीलिए स्याद्वादी पद-पद पर अपने कथन को मर्यादित करता है। स्याद्वादी जिद्दी की तरह यह नही कहता कि मै सच्चा हूँ, और बाकी क्रूठे है। लुई फिशर ने गाधी जी का एक वाक्य लिखा है-"मै विश्वास से ही समकौता पसन्द व्यक्ति हूँ, क्योंकि मैं ही सच्चा हूँ, ऐसा मुक्ते कभी विश्वास नही होता।"४

बौद्ध भी इसी तरह स्याद्वाद की दिशा मे हैं। क्यों कि वे भी मध्यममा भी है। मध्यमार्ग स्याद्वाद का ही एक रूप है। जैन स्याद्वादी जिस प्रकार से जगत् को सदसत् कहता है, उसी प्रकार से माध्यमिक बौद्ध भी कहता है कि अस्ति और नास्ति—ये दोनो अन्त है, जुद्धि और अशुद्धि—ये दोनो भी अन्त है। इमीनिए ज्ञानी मनुष्य इन दोनो अन्तो का त्याग करके मध्य में स्थित होता है—

अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता, शुद्धि - अशुद्धीति इमे पि अन्ता । तस्मादुभे अत विवर्जयित्वा, मध्ये हि स्थान प्रकरोति पण्डित. ॥

—(समाधिराजसूत्र)

माध्यमिको ने परमार्थ, लोकसवृत्ति और अलोकसवृत्ति—इस प्रकार से सत्य की तीन अवस्थाएँ स्वीकृत की है। यह भी स्याद्वाद है।

[ी] सी० ई० एन० जोड-फिलासोफी फार आवर टाइम्स पृ० ४१

^२ एरिक-लेअन—प्लेटो, पु० ६०

³ बही, पु० ६४

[&]quot;I am essentiality a man of compromise because I am never sure I am right."—Louis Fuscher —The Great Challenge.

स्याद्वाद की सर्वप्रियता

शकर तो तत्व-ज्ञान के क्षेत्र में स्थाद्वाद का अधिक से अधिक प्रयोग करने वाला एक चिन्तक है। उसने भी मार्घ्यमिको की भाति सत्य की तीन अवस्थाएँ मानी और उन्हें नाम दिया—परमार्थ, व्यवहार और प्रतिभास।

वास्तिविक रीति से देखा जाए तो शकर ने किसी भी मत का खण्डन नही किया। उसने यह वताया कि प्रत्येक मत किस दृष्टि से और किस अवस्था में सच्चा है, और उसने अपनी मर्यादा का अतिक्रमण न करके बोलने का अनुरोध किया। दूसरे ढग से कहा जाए, तो शकर ने जो-जो विषय अपने हाथ में लिए, उन्हें तालाब के ऊँचे-नीचे सोपान वाले वाटो का रूप दिया। इसीलए शकर को सोपानवादी कह सकते हैं। हिरियन्ना ने अच्छी तरह-स्पष्ट किया है, कि शकर के मतानुसार प्रत्येक उपलब्धि अपनी-अपनी सीमा तक तो सत्य है, किन्तु अपनी सीमा का अतिक्रमण करने पर वह उपलब्धि मिथ्या हो जाती है। स्वप्न-दशा की दृष्टि से स्वप्न सत्य होता है, किन्तु जागृति की दृष्टि से वही स्वप्न मिथ्या हो जाता है। उसी प्रकार जागृताबस्था का ज्ञान व्यवहार की दृष्टि से तो सत्य है, किन्तु परमार्थ की दृष्टि से निया है।

इस 'मिथ्या' गब्द का विभिष्ट अर्थ जो गाकर वेदान्त मे है, वह स्याद्वाद सिद्धान्त के अनुकूल हैं। मिथ्या अर्थात् अविद्यमान नहीं, सम्पूर्ण सत् अथवा नित्य नहीं—अर्थात् सत् और असत् के बीच का मिथ्या है। शाकर वेदान्त में भ्रान्ति (Eiroi) मात्र अगत भ्रान्ति हैं, वयोकि प्रत्येक भ्रान्ति में सत्य का यत् किंचित् अश तो रहता ही है। दे दूसरे शब्दों में शाकर वेदान्त के अनुमार व्यवहार देशा में सम्पूर्ण ज्ञान अथवा सम्पूर्ण अज्ञान—इन दोनों में से एक भी सम्भव नहीं है, अर्थात् ऐसा जो कुछ ज्ञान है, वह अश्जान है। दूसरी ओर उसने यह भी कहा है कि जिसकी उपलब्धि होती हो वह वस्तु असत्, अर्थात् अविद्यमान नहीं कहीं जा सकती। अ इन दोनों वातों को एकत्र करके ब्रेडले ने एक ही वाल्य में कहा कि—"भूठों से भूठों वात में भी सत्य रहता है। अल्प से अल्प पदार्थ में भी सत् तत्व रहता है।" इसलिए शाकर मतानुसार किसी भी व्यक्ति का कथन सर्वथा भूठ नहीं हो सकता।

इसलिए सभी धर्म और सभी दर्शन जैसा कि गांधी जी ने कहा है, सच तो है, किन्तु अधूरे है, अर्थात् प्रत्येक में सत्य का न्यूनाधिक अश्च है। किसी एक में सम्पूर्ण सत्य नहीं है। टेनिसन ने कहा है कि "सभी धर्म और दर्शन ईश्वर के ही स्फुलिंग है। किन्तु सत्यनारायण स्वय उन सभी में बद्ध न होकर उनसे दर्शांगुल ऊँचा ही रहता है।" भ

९ हिरियन्ता—Outlines of Indian Philosophy p. 361

२ वही, पृ० ३६१

³ "न चैवोपलभ्यमानस्यैवाभावो भवितुमहंति ।" ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य, २-२-२७

^{* &}quot;There is truth in every idea however false There is reality in every existence however slight Bradley: Appearance and Reality.

ध ऋग्वेद १०-६-१

They are but broken Light of thee And then O Lord! art more than they?

नीति और नदाचार के विषय में भी यही वात है। एक तामिल लोकोक्ति में कहा है कि 'मलयतन पापर्ड कडिय तन पुण्य" अर्थात् मलय पर्वत जितने पाप में भी तृण जितना पुण्य रहता होहै। पुण्य के आधार या अधिष्ठान के विना पाप खडा नहीं रह सकता। वह से वढे पापी मनुष्य में भी पुण्य का कुछ अंग तो होता ही है। एक संस्कृत वाक्य में इसी वात को यो कहा है—इस जगत् में दोप-रहित और गुणरहित वस्तु या मनुष्य कही भी नहीं है—"इष्ट किमिप लोकेऽस्मिन् न निर्दोष न निर्पृणम्।"

इस निरुपण में दो बाते फलित होती ई--एक तो यह कि हमें सम्पूर्ण सत्य का साक्षात्कार नहीं हो सकता। अतएव जब-जब हमें जो-जो सत्य मालूम हो, तदनुसार ही चलना चाहिए। दूसरे के पास भले ही सौ कैण्डिल पाबर का देदीप्यमान दीप हो, किन्तु वह हमारे लिए किम काम का ? हमारे पास भले ही कौंच की बत्ती के अन्वर रखा हुआ तेल का छोटा-सा दीपक ही क्यों न हो, आखिर पथ-प्रदर्शन तो वहीं करेगा।

ऐसा होने हुए भी हमारे दृष्टिबिन्दु के साथ हैं। साथ अन्य दृष्टिबिन्दु भी हैं, ऐसा जानने और समभने के वाद हम उन्हें समभने का प्रयास करते हैं अथवा यो किहए कि उन्हें समभने का प्रयास करना चाहिए। यह तभी हो नकता है, जब हम अपने आपको दूमरे के स्थान पर रखें। इसी बात को अग्रेजी में यो कहा है—To Put one self into another shoes (दूसरे के जते में अपना पैर डाल्ना) और To get under his skin (उनकी चमड़ी में घुम जाना)। यह किया उम समय तक के लिए पन्काया प्रवेश रूप है। इसी का नाम Sympathy सहानुमृति (सह अनुमृति) है। Sympathy शब्द की व्याख्या डीं० क्विन्सी ने इस प्रकार की है—Act of reproducing in our minds the feelings of another—िकसी अन्य व्यक्ति की भावनाओं की अपने मन में पुनरुत्यत्ति की किया। डीं० क्विन्सी ने कहा कि महानुमृति अर्थात् दया या अनुमित नहीं, अपितु महृदयता अर्थात् दूमरे की भावनाओं में प्रवेश करके उन्हें समभने की किया। गाँघीजी ने १६३३ में डा० पट्टाभि में कहा था कि जब में किसी मनुष्य को सजाह देता हूँ, तब अपनी दृष्टि से नहीं, किन्तु उसी की दृष्टि से देता हूँ। उनके लिए में अपने को उस स्थान में रखने का प्रयत्न करता है। जहाँ में यह किया नहीं कर सकता, वहाँ सलाह देने से इन्कार कर देता हूँ। I advise a man not from my stand point but from his, I try to put myself in his shoes when I cannot do so I refuse to advise '

उनकी इस आदत का परिणाम यह हूआ, कि कितना भी मतभेद रखने वाले के प्रति भी वे सहिष्णु रहते और उसके साथ मित्रता रखने मे समर्थ होते । १६२६ मे सावरमती आश्रम मे गांधी जी ने एक वार मुक्ते कहा (उन्ही के गव्दों में) मैं स्वय Puritan हूँ, किन्तु दूसरों के लिए Catholic हूँ।

More conversations of Gandhiji—by Chaudra Shanker Shukla (Unpublished).

२ गांधी जी ना समागमी—सः चन्द्रशकर शुक्ल

जैन-दर्शन का इतिहास और विकास

पण्डित महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य

'दर्शन' शब्द का सीघा अर्थ देखना या साक्षात्कार करना होता है, पर यदि दर्शनशास्त्र के 'दर्शन' शब्द का अर्थ साक्षात्कार होता, तो दर्शनो मे परस्पर इतना मतभेद नही हो सकता था। प्रत्यक्ष तो मतभेदो का अन्त कर देता है। 'आत्मा नित्य है या अनित्य' इन दो पक्षो मे से यदि किसी एक पक्ष का दर्शन साक्षात्कारात्मक होता, तो आत्मा का नित्यत्व या अनित्यत्व सिद्ध करने के लिए साख्य और बौद्धो को दिमागी कसरत न करनी पहती। अतः दर्शन शास्त्र का दर्शन शब्द 'दृष्टिकोण' के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ। जान पडता है। बल्कि सत्य तो यह है, कि पदार्थ के जिस अरा का प्रत्यक्ष हो सकता है, उस अंश की चर्चा दशनशास्त्रों में बहुत कम है । जिन आत्मा, परमात्मा, जगत् का पूर्ण रूप परलोक आदि अतीन्द्रिय पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, उन्ही पदार्थों के विचार मे विभिन्न दर्शनों ने अपने-अपने दृष्टिकोण रक्खे है, और उनके समर्थन मे पर्याप्त कल्पनाओ का विकास किया है। विशेष बात तो यह है, कि प्रत्येक दर्शन अपने-अपने आदि पुरुष को उनमे बताए गए अतीन्द्रिय पदार्थों के स्वरूप का द्रष्टा, साक्षात्कर्ता मानता है, और दर्शन शब्द के 'दृष्टिकोण' विचार की दिशा इन अर्थों को गौण करके उसके साक्षात्कार अर्थ की आह मे अपनी सत्यता की छाप लगाने का प्रयत्न करता है। दर्शन शब्द के अर्थ मे यह घोटाला होने से एक ओर जहाँ तकं-बल से पदार्थ के स्वरूप की सिद्धि करने मे तर्क का सार्वेत्रिक प्रयोग किया जाता है, तो 'तर्काप्रतिष्ठानात्' जैसे सूत्री द्वारा उसकी अप्रतिष्ठा कर दी जाती है और वस्तु के स्वरूप को अनुभव-गम्य या शास्त्रगम्य कह दिया जाता है। दूसरी ओर जब पदार्थ का उस रूप से अनुभव नहीं होता, तब अधूरे तकों का आश्रय लिया जाता है। अत दर्शन-शास्त्र की निर्णयरेखाएँ

उत्तनी स्पष्ट और मुनिर्गीत नहीं हैं, जितनी विज्ञान की । आचार्य हरिमद्र तो अतीन्त्रिय पदार्थों के तर्क-वाद की निर्यंकता ही एक प्रकार से वताते हैं। इस तरह दर्शन-आस्त्र के 'दर्शन' शब्द के अर्थ की पेजीवती ने सारतवर्ष के विज्ञारकों में जबरदस्त बुद्धिनेद उत्पन्न किया था। एक ही वस्तु को एक्वादी 'मन्' मानता था दूसरा 'असत्', तीसरा 'मदसत्' तो जीथा 'अनिर्वंजनीय'। इन मतभेदों ने अपना विरोध विज्ञार के क्षेत्र तक ही नहीं फैलाया था, किन्तु वह कार्यक्षेत्र में भी पृणी तरह जम गया था। एक-एक विज्ञार-दृष्टि ने दर्शन का रूप नेकर दूसरी विज्ञारदृष्टि का ज्ञदन करके अहकार का दुर्दम मृतं रूप नेना प्रारम्भ कर दिया था। प्रत्येक दर्शन को जब धार्मिक रूप मिल गया, तो उसके सरक्षण और प्रजार के लिए बहुत से अवांखनीय कार्य करने पडे। प्रजार के नाम पर शास्त्रार्थ प्रारम्भ हुए। शास्त्रार्थों में पराज्ञित विरोधों को कोल्टू में पेल ढालना, तप्त तेल के कड़ाहों में डाल देना जैमी कठोर शर्ते लगाई जाने नर्गी। राजाश्रय पाकर इन शास्त्रार्थों ने भारतीय जत्यकथा के इतिहाम को भीपण हिसाकाडों हारा रक्तरित कर दिया था।

माज से हाई ह्वार वर्ष पूर्व भारत के आव्यारिमक क्षितिज पर भगवान् महावीर और बुद्ध दो महान् नक्षत्रों का उदय हुआ । इन्होंने उस सनय के घामिक वातावरण में सर्वतोमुखी अद्भुत कान्ति की । उस समय वर्म के नियम उपनियमों के विषय में वेद और तदूपजीवी स्मृतियों का ही एक मात्र निर्वाध अधिकार था। उसमें पुरप के अनुसव का कोई स्थान नहीं था, और इसी आधार में वर्म के नाम पर अनेक प्रकार के मेच, जिनमें अजनेव से नरमेघ तक गामिल थे। रक्तवती और चमंणवती जैसी सार्थक नामबाली नदियों की मुस्टि कर रहे थे। इन दो महापूरपो ने धर्म के नाम पर होने बाली विडम्बना के विरद्ध आवाज उठाई और स्पष्ट शब्दों में घोषित किया, धर्म का मासास्कार किया जा सकता है, वह अनुभव के आबार पर रचा जा सकता है। 'उन्होंने प्राणिमात्र को मून मन्तोप और शान्ति देने वाली अहिंसा' की पुन प्रतिष्ठा की । बीतरागी और तत्वज्ञ व्यक्ति अनुभव ने वर्म और उसके नियमोपनियम का यसार्य जान कर सकता है, इस प्रकार की अनुभव-प्रतिष्ठा के बल से वेद धर्म के नाम पर होने वाले कियाकांडो का तान्त्रिक और व्यावहारिक विरोध हुआ। अहिनक बातादरण ने जगन को शान्ति की माँन नेने का अण मिला । महात्मा बुढ़ ने आत्मा आदि अनेक अनीन्द्रिय पदार्थों के विषय में प्रध्न किए नाने पर उन्हें अव्याकृत या अव्याकरणीय बनाया । उन्होंने नीबी सादी भाषा मे जगन् को दुन्न, समुदय, निरोध और मार्ग इन चार आर्यसत्यों के न्वरूप का स्पष्ट निरूपण किया और द ससन्तप्त जगत् को निराकुलता की ओर ले जाने का अतुल प्रयत्न किया। उन्होंने जगत् को शून्य, क्षणिक, मायोपम जलवुद्-बुदोपम बताकर प्राणियो को विज्ञानरूप अर्न्तमुख होने की ओर प्रेरित किया । आगे जाकर डन्ही क्षणिक, शून्य आदि भावात्मक शब्दो ने अगिकवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि वादो का रूप घारण किया।

[&]quot;ज्ञायेरन् हेतुवादेन पदार्था यद्यतीन्द्रियाः । कालेनैते तेषां कृतः स्यादर्थनिर्णयः ॥

अर्थात् यदि तर्कवाद से अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान किया जा सकता होता, तो इतने काल में अनेकों प्रखर तर्कवादी हुए उनके द्वारा अतीन्द्रिय पदार्थों का निर्णय कभी का हो गया होता ।

जैन-दर्शन का इतिहास और विकास

भगवान् महावीर अहिंसा के उत्कट सामक थे। वे मातृहृदय बुद्ध की तरह मृदुमार्गी न होकर पितृचेतस्क दीर्घतपस्वी थे । बहिसा के कायिक, वाचिक तथा मानसिक स्वरूपो को आत्मसात करना तथा सध मे उनका ही जीवन्त रूप लाना उनका जीवन-कार्य था । विषय-कपाय ज्वालाओ से फुलसे हए इस जगत को सर्वागीण वहिसा द्वारा स्थायी शान्ति की ओर ले जाना, उनका जीवत-त्रत था। कायिक वहिसा के लिए जिस प्रकार व्यक्तिगत सम्यक प्रवित्त, अप्रमत्त आचरण की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार वाचिनक अहिसा के लिए वचन की अमुक शैली तथा मानसिक अहिसा के लिए विचारसिहण्णता एवं पदार्थ के विराट् स्वरूप के यथार्थ ज्ञान की विशेष आवश्यकता होती है। भगवान महावीर ने वस्तु के विराट्स्वरूप का अनुभव करके बताया कि अचेतन जगत का प्रत्येक अणु तथा चेतन जगत का हर एक आत्मा अनन्त धर्मवाला है। उसके पूर्ण रूप को पूर्णज्ञान ही जान सकता है। उसके अनन्त स्वरूप को हमारा क्षुद्र ज्ञानकण अशतः ही स्पर्ध कर सकता है। उस समय प्रचलित सत्, असत् अवक्तव्य, किया, अितया, नियति, यद्च्छा, काल आदि वादो का उन्होने अपने पूर्ण ज्ञान से ठीक स्वरूप देखा और वस्तुस्थिति के आधार से विचार की उस मानस-अहिसा पोषणी दिशा की ओर घ्यान दिलाया, जिससे वस्तु के यथार्थ ज्ञान के साथ ही साथ चित्त में समता और विचार-सिह्ण्णुता जैसे अहिसा के अकूरी का आरोपण हो सकता था। उन्होने आत्मा, परलोक आदि के विषय मे प्रक्त होने पर मौनावलम्बन नहीं किया और न उन्हें अव्याकरणीय बताया, किन्तु उन पदार्थों के यथाएँ स्वरूप का विवेचन किया । उन्होंने अपनी पहली देशना मे "उपन्नइ वा विगमेइ वा घुवेइ वा (स्थानाग—स्थान १०) इस त्रिपदी का उच्चारण किया था। यह मातृकात्रिपदी कही जाती है। इसका तात्पर्य है कि जगत का प्रत्येक चेतन अचेतन पदार्थ जत्पन्न भी होता है, नष्ट भी होता है और स्थिर भी रहता है। मूल अस्तित्व स्थिर रहता है, अव-स्थाओं में उत्पाद और विनाशरूप परिवर्तन होता रहता है। सास्य और योग परम्परा में ऐसा परिणाम-वाद केवल अचेतन प्रकृतितत्व मे माना है। पुरुपतत्त्व इस परिणाम से सर्वथा अछूता कृटस्थ नित्य स्वीकार किया गया है।

भगवान महावीर के उपदेशों का अतिम सम्रह देविधगणि क्षमाश्रमण ने वि० स० ५१० में किया था। ये आगम उस समय की लोक-भाषा अर्धमागधी में रचे हुए हैं। भगवान महावीर और बुद्ध ने अपने उपदेश जनता की बोली में ही दिए थे। आगमों की रचना शैली में तक के स्थल-स्थल पर दर्शन होते हैं। महावीर के मुख्य गणधर गौतम स्वामी भगवान के हर एक उपदेशों में तक करते हैं, 'से केणट्ठेण भन्ते एवमुच्चइ'' अर्थात्—भगवन ऐसा क्यों कहते हैं? इस तक गर्म प्रश्न के उत्तर में महावीर अपने द्वारा उपदिट्ट मार्ग की सत्यता तथा प्रमाणिकता को युक्तियों से सिद्ध करते हैं।

इस तरह आगमो मे जैनदर्शन के बीज बिखरे हुए है। उनका सस्कृत भाषा मे सर्वप्रथम सग्रह आ॰ उमास्वाति ने तत्त्वार्थं सुत्र मे किया। तत्त्वार्थं सूत्र के "प्रमाणनवरिधनसः" ' उत्पाद्ध्यपञ्चीस्य-

१ त० सू० शह

युक्तंसत्" भिंशितानिपतिसिद्धि भे "गुणपर्यायवद्द्रव्यम् " इत्यादि सूत्र ऐसे है, जिन पर जैन-दर्शन का महाप्रासाद खडा किया गया है। इनके समय की उत्तराविष्ठ वि० स० ४०० तक हो सकती है। इनका 'तत्वार्थसूत्र' ग्रन्थ जैनमत की दिगम्बर क्वेताम्बर उभय शाखाओं को मान्य है। जैनदर्शन के विकास का कुछ विचार ही (१) उपाय या जापक तत्त्व (२) उपेय या जेयतत्त्व इन दो स्थूल भागों में विभाजित कर सकते हैं।

ज्ञापक-तत्व

(१) आगमिक परपरा में मित, श्रुत, अविध, मन पर्याय और केवल ये पाच ज्ञान मुख्यतया ज्ञेय के जानने के साधन माने गए हैं। उत्तराध्ययनसूत्र (२६/२४) में प्रमाण और नय को भी उपाय तत्व वताया है। आगमिक काल में ज्ञान की सत्यता और असत्यता वाह्य पदार्थों को ठीक प्रकार से जानने और न जानने के ऊपर निर्भर नहीं थी, किन्तु जो ज्ञान आत्मसञ्जोधन और अन्तत मोक्षमार्गोपयोगी होते थे, वे सच्चे तथा जो मोक्षमार्गोपयोगी नहीं थे, वे भूठे कहे जाते थे। लौकिक दृष्टि से शतप्रतिशत सत्यज्ञान भी यदि मोक्षमार्गोपयोगी नहीं है, तो वह भूठा और लौकिक दृष्टि से मिथ्या ज्ञान भी यदि मोक्षमार्गोपयोगी है, तो वह सच्चा। इस तरह सत्यता और असत्यता की कसौटी बाह्यपदार्थों के अधीन न होकर उसकी मोक्षमार्गोपयोगिता के अधीन थी। इसीलिए सम्यक्दृष्टि के सभी ज्ञान सच्चे और मिथ्या दृष्टि के सभी ज्ञान मुठे कहलाते थे। वैश्वेषिक सूत्र में दिद्या और अविद्या शब्द के प्रयोग कुछ इसी भूमिका पर हैं।

इन पाँच ज्ञानो का प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से विभाजन आगमकाल मे एक विभिन्न आघार पर ही था। वह आघार था—आत्ममात्रसापेक्षत्व। अर्थात् जो ज्ञान आत्ममात्र सापेक्ष था, वह प्रत्यक्ष तथा जिनमे इन्द्रिय और मन की सहायता अपेक्षित होती थी, वे परोक्ष। लोक मे जिन इन्द्रियजन्य ज्ञानो को प्रत्यक्ष कहते थे, वे ज्ञान आगमिक परम्परा मे परोक्ष थे। आगमो मे प्रमाण, नय, निक्षेप आदि साधन बताए तो गए है, पर उनकी विभाजन रेखाएँ इस काल मे उतनी स्पष्ट नहीं थी, जितनी कि आगे जाकर हुई।

कुन्दकुन्द और उमास्वाति के "तत्वार्थसूत्र" और कुन्दकुन्द के "प्रवचनसार" मे "स्थानागसूत्र" (२/१/७१) की तरह जान के प्रत्यक्ष भीर परोक्ष विभाग स्पष्ट है। इनके युग मे ज्ञान की सत्यासत्यता का आघार तथा लौकिक प्रत्यक्ष को परोक्ष कहने की परम्परा जैसी-की-तंसी चालू रही। कुन्दकुन्द के "प्रवचनसार" और "पचास्तिकाय" ग्रन्थ तर्कगर्भ आगमिक शैली के सुन्दर नमूने है। इनके युग की मी उत्तरावधि चौथी शताब्दी तक मानी जा सकती है।

^९ त० सू० ४।३०

व त० सू० ४।३२

⁸ त० सू० ५।३८

जैन-दर्शन का इतिहास और विकास

समन्तभद्र-सिद्धसेन जब बौद्ध दर्शन मे नागार्जुन, वसुबन्धु, असग तथा बौद्धन्याय के पिता दिड्नाग का युग आ गया और दर्शनशास्त्रियों मे बौद्धदार्शनिकों के प्रवल तर्क-प्रहारों से वैचेनी पैदा हो रही थी, वह एक तरह से दर्शनशास्त्र के तार्किक अश या परपक्ष खडन अश का प्रारम्भकाल था। उस समय जैन परम्परा मे सिद्धसेन दिवाकर और स्वामी समन्तभद्र का उदय हुआ। इनके सामने आगमिक परिभाषाओं और शब्दों को तर्कशास्त्र के चौखटे मे बैठाने का महत्वपूर्ण कार्य था। इस युग मे जो धर्मसस्था प्रतिवादियों के आपेक्षों का निराकरण कर स्वदर्शन प्रभावना नहीं कर सकती थी, उसका अस्तित्व ही खतरे मे था। अत. परचक्र से रक्षा के लिए अपना दुर्ग स्वत सवृत करने के महत्वपूर्ण कार्य का प्रारम्भ इन दो आचार्यों ने किया।

दिह् नाग ने बौद्धन्याय मे प्रवेश पाने के लिए 'न्यायप्रवेश' ग्रन्थ तथा "प्रमाणसमुच्चय" आदि प्रकरणों की रचना की। सिद्धसेन दिवाकर ने जैनन्याय का अवतार स्वरूप "न्यायावतार" ग्रन्थ तथा "सन्मतितके" और 'द्वात्रिशत्द्वात्रिशतिका" की रचना की। इन्होंने "न्यायावतार" मे प्रमाण के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद करके परोक्ष का वर्णन अनुमान और आगम इन दो विभागों में किया। अर्थात् इनके मत से साक्य परम्परा की तरह प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम ये तीन प्रमाण फिलत होते है। यह प्रमाण त्रित्ववाद सिद्धसेन दिवाकर से प्रारम्म हुआ और यही तक सीमित रहा। उत्तरकालीन आवायों ने इसे नही अपनाया। इन्होंने न्यायावतार के प्रथम क्लोक मे ही ज्ञान की प्रमाणता का आधार मोक्षमार्गोपयोगिता के स्थान मे "मेयविनिक्चय" बताया है अर्थात् जो ज्ञान पदार्थों का यथार्थ निक्चय करे, वह प्रमाण, अन्य अप्रमाण।

स्वामी समन्तमद्र ने "आप्तमीमासा" (का० ६७) मे बुद्धि और शब्द की प्रमाणता और अप्रमाणता बाह्यार्थं की प्राप्ति और अप्राप्ति से होती है, यह लिखा है। अर्थात् जिस बुद्धि के द्वारा प्रतिमासितपदार्थं ठीक उसी रूप मे उपलब्ध हो जाए, वह प्रमाण, अन्य अप्रमाण। इस तरह सिद्धसेन और समन्तमद्र के युग मे ज्ञान की सत्यता का आधार मोक्षमार्गोपयोगिता के स्थान मे मेयविनिश्चय या अर्थाप्त्यानाप्ति-अर्थं की प्राप्ति और अप्राप्ति— बनी।

जिनभद्रगणि समाश्रमण (वि॰ ७ वी॰ शताब्दी) ने लौकिक इन्द्रिय प्रत्यक्ष को जिसे अभी तक परोक्ष ही कहा जाता था और इससे एक प्रकार से लोक व्यवहार में असमजता आती थी, अपने 'विशेषावस्यक माध्य (गा॰ ६५) में सव्यवहार प्रत्यक्ष सज्ञा दी, अर्थात् आगमिक परिभाषा के अनुसार यद्यपि इन्द्रियजन्य ज्ञान परोक्ष ही है, पर लोक-व्यवहार के निर्वाहार्थं इन्द्रियजन्य ज्ञान को सव्यवहार प्रत्यक्ष कह सकते है। इस तरह आगमिक तथा दर्शनान्तरीय एवं लौकिक परम्परा का समन्वय किया ग्या।

भट्टारक अकलकदेव ने (वि॰ द बी), जो सचमुच ही जैन प्रमाण-शास्त्र के सजीव प्रतिष्ठापक कहे जाते है, अपने 'लघीयस्त्रय' (का॰ ३,१०) मे प्रथमत प्रमाण के दो भेद करके फिर प्रत्यक्ष के स्पष्टत मुख्यप्रत्यक्ष और सञ्यवहारप्रत्यक्ष—ये दो भेद किए है। और परोक्ष प्रमाण के भेदो मे स्मृति

प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम इन पाच को स्थान दिया । इस तरह प्रमाण-शास्त्र की व्यवस्थित हपरेखा यहाँ से प्रारम्भ होती है।

अनुयोगद्वार, स्थानाग, और भगवतीसूत्र मे प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, और आगम इन चार प्रमाणो का निर्देश है। यह परम्परा न्यायस्त्र की है। पर तत्त्वार्थिशगमभाष्य मे इस परम्परा को 'नयवादान्तरेण' कह कर जैन परम्परा के रूप मे स्पष्ट स्वीकार नही किया है, और न उत्तराकालीन किसी जैनतर्कग्रन्थ मे इसका कुछ भी विवरण या निर्देश ही है। समस्त उत्तराकालीन जैनदार्शनिको ने अकलकदेव द्वारा प्रतिष्ठापित प्रमाण पद्धति को पल्लवित और पुष्पित करके जैनन्यायाराम को सुवासित किया है।

उपायतत्व

जपायतत्व मे महत्वपूर्ण स्थान नय तथा स्याद्वाद का है। नय एक जैन पारिभापिक शब्द है, जो सापेक्ष दृष्टि का नामान्तर है। स्याद्वाद, भाषा का वह निर्दोष प्रकार है, जिसके द्वारा वस्तु के परिपूर्ण या यथार्थरू के अधिक से अधिक समीप पहुँचा जा सकता है। मैं पहले लिख आया हूँ कि भगवान् महावीर ने वस्तु के अनन्त धर्मात्मक विराट्रूप के दर्शन किए और उन्हे उस समय के प्रचलित सभी सद्वाद और असद्वाद या अनिवंचनीय आदि वाद वस्तु के एक-एक अश को स्पेशं करने वाले प्रतीत हुए । यहाँ तक तो ठीक था, पर जब महावीर ने उन वादियों को अपने-अपने वाद की सत्यता को चौराहो पर उद्घोपणा कर दूसरो का प्रतिक्षेप करते देखा, तो उनका तत्त्वद्रप्टा अहिसक हृदय इस अज्ञान एव हिंसा से भनुकपित हुआ । उन्होने उन सब के लिए वस्तु के विराटस्वरूप का निरूपण किया । कहा देखी, वस्तु के अनन्तधर्म है, लोगो का ज्ञान स्वल्प है, वह वस्तु के अश को स्पर्श करता है, अपने दृष्टिकोण को ही सत्य मान कर या अपने ज्ञान पल्लव मे वस्तु के अनन्त रूप को समाया समक्षकर दूसरे वादी के दृष्टिकोण का प्रतिक्षेप करना मिथ्यात्व है। उसका भी दृष्टिकोण वस्तु के दूसरे अश को स्पर्श करता है। अत अपनी अपनी दृष्टि मे पूर्णसत्य का मिथ्या अहकार करके दूसरो के प्रति असत्यता का आरोप करके उनसे हिंसक व्यवहार करना, तत्वज्ञो का कार्य नही है। उसके स्वरूप का वर्णन करने वाली प्रत्येक दृष्टि नय है, वह अपने में उतनी ही सत्य है, जितनी उसकी विरुद्ध दुष्टि । शर्त यह है कि कोई भी दुष्टि दुसरी दुष्टि का प्रतिक्षेप न करे, उसके प्रति सापेक्ष माव रक्खे । यह नयद्ष्टि विचार का निर्दोप प्रकार है, तथा स्याद्वाद भाषा की समता का प्रतीक है। स्याद्वाद मे "स्यात्" शब्द एक "निश्चित दृष्टिकोण" का प्रतिपादन करता है, अर्थात् अमुक निश्चित दृष्टिकोण से बस्तु सत् है, अमुक निश्चित दृष्टिकोण से असत्। स्यात् को शायद का पर्यायवाची कहकर उसे दूलमूल यकीनी की कक्षा मे डालना, उसके ठीक स्वरूप के अज्ञान का फल है। मालूम होता है, शकराचार्य जी ने भी स्यात और शायद को पर्यायवाची समक्रकर उसमे सशय दूषण देने का विफल प्रयास किया है। भगवती-सूत्र मे हम "सिया अत्थि, सिया णित्य, सिया अवतन्व"-इन तीन भगो का निर्देश पाते है। अर्थात् वस्तु एक दृष्टिकोण से सत् है, दूसरे दृष्टिकोण से असत् तथा तीसरे दृष्टिकोण से अवक्तव्य । वस्तुतः मनुष्य एक विराट अखड अनन्त वस्तु को पहले

जैन-दर्शन का इतिहास और विकास

सदूप से वर्णन करने का प्रयत्न करता है, और देखता है कि उसकी दूसरी बाजू अभी वर्णन में नहीं आई, तब उसका असद्ख्प से विवेचन करता है। पर जब वह देखता है कि सद् और असत् जैसे अनन्त विरोधी धर्मों की लहरे वस्तु के असीम समुद्र में लहरा रही है, जिन्हें एक साथ वर्णन करना वचनों की शक्ति के बाहर है, तो वह कह उठता है "यतो वाचो निवर्तन्ते" । इस तरह वस्तु का परिपूर्ण रूप अवक्तव्य है, उसका एक-एक रूप से आशिक वर्णन होता है। जैन-दर्शन में अवक्तव्य को भी एक दृष्टि माना है, जिस प्रकार वक्तव्य को।

आचार्य कुन्दकुन्द के पचास्तिकाय में सर्व प्रथम सत्, असत् और अवक्तव्य के सयोग के बनने बाल सान भगों का उल्लेख है। इसे सप्तमगी-नय कहते है। स्वामी समन्तभद्र की आप्तमीमासा में इसी सप्तभगी का अनेक दिष्टियों से विवेचन है। उसमें सत्, असत् एक, अनेक, नित्य, अनित्य, द्वैत, अद्वैत, देव और पुरुषार्थ आदि अनेक दिप्टकोणो का जैन-दृष्टि से सुन्दर समन्वय किया है। सिद्धसेन के सन्म-तितर्क मे अनेकान्त और नय का विशद वर्णन है। इन युग प्रधान आचार्यों ने उपलब्ध समस्त जैनेतर दिष्टियों का नय या स्यादाद दिष्ट से वस्तुस्पर्शी समन्वय किया । देव और पुरुपार्थ का जो विवाद उस समय दढमूल था, उसके विषय मे स्वामी समन्तभद्र ने आप्त-मीमासा (७ वा परिच्छेद) में हृदयग्राही सापेक्ष विवेचन किया है। उन्होंने लिखा है कि कोई भी कार्य न केवल देव से होता है और न केवल प्रपार्थ से। दोनो रस्सियो से दिध-मथन होता है। हाँ, जहाँ वृद्धिपूर्वक प्रयत्न के अभाव मे फल-प्राप्ति हो, वहाँ देव को प्रधान मानना चाहिए तथा पूरुपार्थ को गौण तथा जहाँ वृद्धिपूर्वक प्रयत्न से कार्यमिद्ध हो, वहा प्रपार्थ प्रधान तथा देव गौण। किसी एक का निराकरण नही किया जा सकता, इन मे गौण-मुख्य भाव है। इस तरह सिद्धसेन और समन्तभद्र के यूग मे नय, सप्तभगी, अनेकान्त आदि जैनदर्शन के आधारभूत पदार्थों का सागोपाग विवेचन हुआ । इन्होने उस समय के प्रचलित सभी बादों का नय-दिष्ट से जैन दर्शन मे समन्वय किया। और सभी वादियों में परस्पर विचार सहिष्णाता और समता लाने का प्रयत्न किया। इसी युग मे न्यायभाष्य, योगभाष्य, शावरभाष्य आदि भाष्य रचे गए है। यह युग भारतीय तर्क शास्त्र के विकास का प्रारम्भयूग था। इसमे सभी दर्शन अपनी अपनी तैयारियाँ कर रहे थे। अपने तर्कशास्त्र रूपी शस्त्र पैना कर रहे थे। सबसे पहला आक्रमण बौद्धी की ओर से हुआ, जिसमे मुख्य सेनापति का कार्य आचार्य दिडनाग ने किया। इसी समय वैदिक दार्शनिक परम्परा मे न्यायवार्तिककार उद्योतकर, मीमासा श्लोकवार्तिककार कुमारिलभट्ट आदि हुए। इन्होने वैदिकदर्शन के सरक्षण मे पर्याप्त प्रयत्न किया । इसके बाद (वि॰ ६वी सदी) पूज्यवाद ने सर्वार्थसिद्धि तथा मल्लबादी ने नय-चक्र नामक महान् आकर प्रन्थ बनाए । नय-चक्र मे नय के निविध भगो द्वारा जैनेतर दृष्टियो के समन्वय का सफल प्रयत्न हुआ । यह ग्रथ आज मूलरूप मे उपलब्ध नहीं है । इसकी सिहगणि क्षमाश्रमण की टीका मिलती है । इसी युग में सुमति, श्रीदत्त, पात्रस्वामी आदि आचार्यों ने जैन न्याय के विविध अगो में स्वतन्त्र तथा व्याख्यारूप ग्रन्थो का निर्माण किया।

वि० ७ वी सदी दर्शनशास्त्र के इतिहास मे विष्तव का युगथा। इस समय नालन्दा विश्व-विद्यालय के आचार्य धर्मपाल के शिष्य धर्मकीर्ति का सपरिवार उदय हुआ। शास्त्रार्थों की धूम थी।

धर्मकीर्ति तथा उनकी शिप्यमडली ने प्रवल तर्कवल 'से वैदिक दर्शनो पर प्रचड प्रहार किए। जैन दर्शन पर भी आक्षेप किए जाते थे। यद्यपि अनेक मुद्दो मे जैनदर्शन और बौद्ध दर्शन समानतन्त्रीय थे। परन्तु क्षणिकवाद, नैरात्म्यवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्धवादो का दृष्टिकोण ऐकान्तिक होने के कारण जैनदर्शनो मे इनका उसी प्रवलता के साथ विशद खडन किया गया है। धर्मकीर्ति की मंडली के आक्षेपो के उद्धारार्थ इसी समय प्रभाकर व्योमशिव, महनमिश्र, शकराचार्य, भट्टजयन्त, वाचस्पति मिश्र, शालिकनाय आदि वैदिक दर्शनिको का प्रादुर्भाव हुआ। इन्होने वैदिक दर्शनो के संरक्षणायं अच्छे प्रयत्न किए। इसी सघर्ष युग मे जैन न्याय के प्रस्थापक दो महान आचार्य हुए। वे हैं—अकलक और हरिभद्र। अकलक और हरिभद्र। अकलक और हरिभद्र के वौद्धो से जम कर शास्त्रार्थ हुए। इनके ग्रन्थो का बहुभाग वौद्ध दर्शन के खंडन से भरा हुआ है। धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक का खडन अकलंक के सिद्धिविनिश्चय, न्यायिविनिश्चय, अप्टशती आदि प्रकरणो मे पाया जाता है। हरिभद्र की 'अनेकान्त-जय-पताका' और 'अनेकान्त-वाद-प्रवेश इसके लिए खास इप्टब्य हैं। एक वात विशेष ध्यान देने योग्य है, कि जहाँ वैदिक दर्शनो के ग्रन्थो मे इतर मतो का मात्र खडन ही खडन है, वहाँ जैन दर्शन के ग्रन्थो मे इतर मतो नय और स्याद्वाद दृष्टि से विशिष्ट समन्वय भी किया गया है। इस तरह मानस-अहिमा की उस उदारदृष्टि का परिपोषण किया गया है।

समन्तभद्र की 'आप्त-मीमासा' हरिभद्र के 'शास्त्र-वार्तासमुख्यय' 'पड्दर्शन-समुख्य और धर्म सम्रहणी आदि इसके विशिष्ट उदाहरण है। अक्सकदेव ने अपने लघीयस्त्रय आदि प्रकरणों में जैन न्याय की रूप रेखाएँ वाँधकर उसकी हदबन्दी करने का स्थिर प्रयत्न किया है। यहाँ यह लिखना अप्रासागिक न होगा, कि चार्वाक, नैयायिक, वैशेषिक, साख्य, एव मीमासक आदि मतो के खडन में धर्मकीति ने जो अथक श्रम करके एक मार्ग दर्शन किया, उससे इन आचार्यों का उक्त मतो के खडन का कार्य बहुत कुछ सरल बन गया था।

जब घर्मकीर्ति के शिष्य देवेन्द्रमित, प्रज्ञाकरगुप्त, कर्णकगोमि, शान्तरक्षित, अचंट आदि अपने प्रमाणवार्तिक-टीका, प्रमाण-वार्तिकालकार, प्रमाणवार्तिक स्ववृत्तिटीका, तत्त्व सग्रह, वाद-भायटीका, हेतुविन्दु-टीका आदि ग्रन्य रच चुके, और इनमे कुमारित्ल, ईश्वरसेन, मडनिमश्र आदि के मतो का खडन कर चुके और वाचस्पति मिश्र, जयन्त आदि उस खण्डोद्धार के कार्य मे व्यस्त थे, इसी ग्रुग मे जैन दार्शिनक अनन्तवीर्य ने भी वौद्ध दर्शन के खडन मे अपनी सिद्ध-विनिश्चय टीका बनाई। विद्यानिद्दि ने तत्त्वार्यश्लोक-वार्तिक अष्ट सहस्री, आप्त-परीक्षा, पत्र-परीक्षा, सत्यशासन-परीक्षा जैसे जैन न्याय के मूर्धन्य ग्रन्थ बना कर, अपने नाम को सार्यक किया। इसी समय उदयनाचार्य, भट्ट श्रीघर आदि वैदिक दार्शनिको ने वाचस्पति मिश्र के अवशिष्ट कार्य को पूरा किया। यह ग्रुग विक्रम की द वी और नदी सदी का ग्रुग था। इसी समय माणिक्यनन्दि आचार्य ने परीक्षामुख सूत्रो मे अकलकन्याय का सग्रह किया।

वि० १० वी सदी सिर्ढिपसूरि ने न्यायावतार पर टीका रची।

वि० ११-१२ वी सदी का युग जैनदर्शन का एक प्रकार से मध्याह्नोत्तर युग समक्षना चाहिए। इसमे वादिराज सूरि ने न्यायविनिश्चयविवरण, प्रभाचन्द्र ने प्रमेयकमलमार्तण्ड और न्यायकुमुदचन्द्र जैसे

जैन-दर्शन का इतिहास और विकास

वृहत्काय टीका ग्रन्थो का निर्माण किया। शान्तिसूरि ने जैनतर्कवार्तिक, अभयदेव ने सन्मतितर्क टीका, जिनेश्वरसूरि का प्रमाण-लक्षण, हेमचन्द्रसूरि की प्रमाण-मीमासा, वादिदेवसूरि का प्रमाण नयतत्त्वा-लोकालकार और स्याद्वादरत्नाकार, और मुनिचन्द्रसूरि का अनेकान्तजयपताका-टिप्पण आदि ग्रन्थ इसी युग की कृतियाँ है। तेरहवी शताब्दी मे मलयगिरि आचार्य एक समर्थ टीकाकार हुए। इनके टीका ग्रन्थों में दार्शनिकता की अद्मुत छाप है। इसी तरह प्रमेयरत्नमालाकार अनन्तवीर्य, जिनेश्वरसूरि, रत्नप्रमसूरि, गुणरत्नसूरि, मल्लियेणसूरि आदि आचार्यों ने प्रचुर ग्रथराशि का निर्माण कर भारतीय मण्डार में अपनी पूजी जमा की है। वर्षभूषणयति ने न्यायदीपिका रची।

अन्त मे १८ दी सदी के उपाध्याय यशोविजय जी का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इन्होंने नव्यन्याय की परिष्कृत शैली मे अनेक ग्रन्थों का निर्माण किया, और उस युग तक के विचारों का समन्वय तथा जैन परिभाषाओं को नव्य उन से परिष्कृत करने का आद्य प्रयत्न किया है। विमलदास की "सप्तभगिनीतरिगणी" सप्तभगी का प्रतिपादन करने वाली अकेली और अनूठी रचना है। इस प्रकार जैनतार्किकों के जैन-दर्शन ने विकास में जो भगीरिय प्रयत्न किए है, उनकी पक भलक दिखाने का मैंने यह एक लच्च प्रयत्न किया है।

ज्ञेय-तत्व

जैन दर्शन मे प्रमेयतत्त्व छह है---

- १ जीव
- २ पुद्गल
- ३ धर्म
- ४ अधर्म
- ४ आकाश
- ६ काल

जीव अनन्त है। ज्ञान, दर्शन और सुख आदि उसके स्वभावभूत गुण है, यह मध्यम परिमाण वाला या शरीर परिमाण वाला है, कर्ता है एव मोक्ता है। रूप, रस, गय तथा स्पर्श वाले सभी पदार्थ पुद्गल हैं। ये पुद्गल अगुरूप है, अनन्त हैं। जीव और पुद्गल की गति का माध्यम वसंद्रव्य तथा स्थित का माध्यम अधमंद्रव्य होता है। ये लोकपरिमाण हैं, एक-एक द्रव्य है, अमूर्तिक है। आकाश अनन्त है, अमूर्तिक है। काल अगुरूप असल्यात द्रव्य है। क्वेताम्बर परम्परा में कुछ आचार्य कालद्रव्य को नहीं मानते। इस तरह प्रमेय तत्त्वों का प्रारम्म से ही एक जैसा निष्पण सभी दार्शनिक ग्रन्थों में है। जैन लोग महावीर की आद्य उपदेश वाणी "उपन्नेद वा, विगमेद वा, धुवेद वा।" के अनुसार प्रत्येक द्रव्य में पर्याय-अवस्था की दृष्टि से उत्पादन और व्यय तथा द्रव्यमूल अस्तित्व की दृष्टि से घौव्य स्वीकार करते हैं। जो भी सत् है, वह परिवर्तनशील है, परिवर्तनशील होने पर भी वह अपनी मौलिकता नहीं खोसा, अपना द्रव्यत्व कायम रखता है। जैसे एक पुद्गल मिट्टी के पिंड की

हालत से घडे की आकृति में आया, घडा फूटकर खपरियाँ बनी, खपरिया चूर्ण होकर खेत में जा पडी ? उसके कुछ परमाया गेहूँ बने । इस तरह अवस्थाओं में परिवर्तन होते हुए भी मूल अयात्व का नाश नहीं हुआ। यही परिणाम जैनियों के प्रत्येक पदार्थ का स्वरूप है। गीता का यह सिद्धान्त—नाऽसतो विद्यते मावो नाभावो विद्यते सतः।" अर्थात असत् का उत्पाद नहीं और सत् का सर्वथा अभाव नहीं होता। इसी परिणामवाद को सूचित करता है। जगत् में कोई नया द्रव्य उत्पन्न नहीं होता। जितने द्रव्य है, उनमें से एक अया का भी सर्वथा विनाश नहीं होता। उनकी अवस्थाओं में परिवर्तन होते रहते हैं, एक दूसरे के सयोग से विचित्र प्रकार के भौतिक-अभौतिक परिवर्तन हमारी दृष्टि से छिपे नहीं हैं। इस तरह उत्पाद, व्यय एव घ्रौव्यवाद या परिणामवाद जैनतार्किकों को प्रारम्भ से ही इप्ट रहा है, और इसी का द्रव्यपर्यायवाद, गुणपर्यायवाद आदि नामों से प्रत्येक ग्रन्थ में उत्कट समर्थन है। नय-दृष्टि में पर्यायदृष्टि से बौद्धों के क्षणिकवाद का तथा द्रव्य दृष्टि से साख्यों के कूटस्थिनित्यवाद तक का समन्वय जैनाचार्यों ने किया है। यहा तक कि चार्वाक मत का भी सम्रह किया गया है। साराश यह है, कि जैनाचार्यों ने यद्यपि परपक्ष का खहन किया है, फिर भी उनमें समन्वय की अहिंसा और उदारता बराबर जायुत रही, जो भारत के अन्य वार्वानिकों में कम देखी जाती है। इसी समन्वय-शानिता के कारण उन्होंने नयदृष्ट या स्याद्वाद के द्वारा प्रत्येक मत का समन्वय कर, अपनी विशाल-वृष्टि तथा तटस्थाता का परिचय दिया है।

मूलत जैन परम्परा आचार प्रधान है। इसमे तत्वज्ञान का उपयोग भी आचार शुद्धि के लिए ही है। यही कारण है कि तर्कशास्त्र जैसे शास्त्र का उपयोग भी जैनाचार्यों ने समन्वय और समता के स्थापन में किया। इसका अनेकान्तवाद या स्याद्वाद, मित-सिह्प्णुता की ही प्रेरणा देता है। दार्शनिक कटाकटी के युग में भी इस प्रकार की समता उदारता तथा एकता के लिए प्रयोजन समन्वय-दृष्टि का कायम रखना अहिंसा के पुजारियों का ही कार्य रहा है। इस स्याद्वाद के स्वरूप-निरूपण तथा प्रयोग करने के प्रकारों का विवेचन करने के लिए भी जैनाचार्यों ने अनेक ग्रन्थ लिखे है। इस तरह दार्शनिक एकता स्थापित करने में जैनदर्शन का अद्भुत और स्थायी प्रयत्न रहा है। इस जैसी उदार-सूक्तियाँ अन्यत्र कम मिलती है। यथा—

"भवबीजाडकुर-जनना रागाद्या क्षयमुपागता यस्य । ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्म ।"

अर्थात् जिसके ससार को पुष्ट करने वाले रागादि दोप विनष्ट हो गए है, चाहे वह ब्रह्मा हो, विष्णु हो, शिव हो या जिन, उसे नमस्कार हो।

> "पक्षपातो न मे बीरे न होषः कपिलादिषु। युक्तिमहचन यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः॥"

अर्थात् मुक्ते महावीर से राग नहीं है और न कपिल आदि से द्वेष है। जिसके भी युक्ति-युक्त वचन हो, उनको ग्रहण करना चाहिए।

निक्षेप सिद्धान्त : संज्ञा शब्दों के विविध ऋर्थ

पण्डित चैनसुखदास न्याय-तीर्थ

मनुष्य को अपने विचार दूसरों के प्रति प्रकट करने के लिए नावा का प्रयोग करना पडता है। यह उसके जीवन की एक अत्यन्त आवश्यक प्रवृत्ति है, उसके विना उसके जीवन का व्यावहारिक विकास भी रुक जाता है। इतना ही नहीं, जगत का कोई भी व्यवहार, भाषा विना नहीं चल सकता और न ठीक रूप से मनुष्य दूसरों के काम का ही सिद्ध हो सकता है।

ससार में हजारो मापाएँ अथवा बोलियाँ है और वे शब्दों से बनती है। मापा अवयवी है और शब्द उसके अवयव। अवयवी के ज्ञान के लिए अवयव का ज्ञान बहुत जरूरी है। अत मापा का ठीक प्रयोग करने के लिए शब्दों का यथावत् प्रयोग आवश्यक है। शब्दों का समुचित प्रयोग भी एक सिद्धान्त है और उस सिद्धान्त को जैन दर्शन में निक्षेपवाद या निक्षेपनत्व कहा गया है। विक्षेप का दूसरा नाम न्यास भी है। तत्त्वार्थ-सूत्रकार ने निक्षेप के स्थान में न्यास शब्द का ही प्रयोग किया है।

शब्दो का अर्थों मे और अर्थों का शब्दों मे आरोप करना, न्यास अथवा निक्षेप कहलाता है। शब्दों के भेद

नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात के भेद से शब्द चार प्रकार के होते है। घट, पट, मनुष्य, देव, गो, आदि नाम शब्द है। गच्छिति, तिष्ठित इत्यादि आख्यात अथवा ऋया शब्द है। प्र, परा, उप, समृ,

[े] नाम-म्यापना-द्रव्य-भावतस्तन्त्यास सू० ५ प्रथम अध्याय

अबि उपसगं शब्द हैं और एव बादि निपात कहलाते हैं। इन चार प्रकार के शब्दों में निक्षेप का सबध केवल नाम शब्दों से हैं, अन्य तीन प्रकार के शब्दों से नहीं। क्यों कि क्रिया शब्द, उपसगं शब्द और निपात शब्द वस्तु वाचक नहीं होते। वस्तु वाचक तो केवल नाम शब्द अर्थात् सज्ञा शब्द ही होते हैं। सर्वार्थ सिद्धिकार श्री पूज्यपाद आचायं ने कहा है कि निक्षेप विधि से नाम शब्द के अर्थों का विस्तार किया जाता है। निक्षेप हमें यह वतलाता है कि प्रत्येक नाम शब्द के कम से कम चार अथवा आठ या छह सात अर्थ अवश्य होगे। गो, हिए एव राजन आदि शब्दों के कोश से जो अनेक अर्थ होते हैं, उन अर्थों से यहाँ कोई प्रयोजन नहीं है। यहाँ तो कोश से जिस शब्द का केवल एक ही अर्थ होता है, उसके भी निक्षेप के अनुसार अनेक अर्थ जरूर होगे। निक्षेप सिद्धान्त अपस्तुत अर्थ का निराकरण कर प्रस्तुत अर्थ के प्रयोग की दिशा वतलाता है। जैसे किसी ने कहा 'राजा तो मेरे हृदय में हैं' यहाँ राजा शब्द का अर्थ राजा का जान है, क्योंकि शरीरघारी राजा का किसी के हृदय में रहना असम्भव है। उक्त वाक्य में 'राजा का जान' यह अर्थ प्रस्तुत है, न कि स्वय राजा। इसिलए इस अप्रस्तुत अर्थ को यहाँ कभी नहीं लेना चाहिए। निक्षेप सिद्धान्त की यही उपयोगिता है कि वह अप्रासगिक अर्थ का निराकरण कर प्रासगिक अर्थ का निरूपण करता है। निक्षेप तत्त्व का उपयोग केवल शास्त्रों में ही नहीं, अपितु व्यावहारिक क्षेत्र में ही वराबर होता है। यदि निक्षेपानुसार शब्द प्रयोग न हो, तो अर्थ का अनर्य हो जाता है। विभिन्न निक्षेपों के स्वस्प के निरूपण के अवसर पर यह वार्तें आगे स्वय ही स्पष्ट हो जाएँगी।

निक्षेप के भेद ग्रीर नाम-निक्षेप

निक्षेप के चार भेद हैं—नाम-निक्षेप. स्थापना-निक्षेप, द्रव्य-निक्षेप और भाव-निक्षेप। लौकिक व्यवहार चलाने के लिए किसी वस्तु का कोई नाम रख देना नाम निक्षेप कहलाता है। जैसे किसी व्यक्ति का नाम महावीर रख देना। यहाँ महावीर शब्द का जो अर्थ है, वह विल्कुल अपेक्षित नहीं है। मनुष्य अपनी इच्छानुसार किसी का कोई भी नाम रख सकता है। नाम निक्षेप मे नामानुसार जाति, गुण, द्रव्य और किया की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि यह नाम तो केवल व्यवहार चलाने के लिए ही रखा जाता है, अन्यथा महावीर केवल उसी का नाम रखा जाता है, जो वास्तव मे बहुत वडा बहादुर है। किन्तु ऐसा तो कभी नहीं होता है।

किन्तु यहाँ प्रक्त यह, उपस्थित होता है कि यदि कोई वीरता गुण की अपेक्षा से किसी का महावीर नाम रखे, तो क्या वह नाम निक्षेप न कहलावेगा? इसका उत्तर यह है कि वह माव निक्षेप कहलावेगा, नाम निक्षेप नहीं। यदि ऐसा न माना जावे, तो 'महावीर तो वास्तव मे महावीर है' इस वाक्य मे दोनों महावीर शब्दों के मिन्न-भिन्न अर्थ कैसे किए जा सकेंगे। स्पष्ट है कि उक्त वाक्य मे पहला महावीर शब्द नाम-निक्षेप और दूसरा भाव-निक्षेप की अपेक्षा से है।

—सर्वार्थं-सिद्धि

[े] स किमर्थ ? अप्रकृत-निराकरणाय प्रकृत-निरूपणाय च।

निक्षेप सिद्धान्त सज्जा शब्दो के विविध अर्थ

स्थापना-निक्षेप

किसी वस्तु की किसी अन्य वस्तु मे यह कल्पना करना कि यह वह है' स्थापना निक्षेप कहलाता है। इसके दो भेद है—एक तदाकार-स्थापना दूसरी अतदाकार-स्थापना। मूर्ति अथवा चित्र आदि मे किसी की स्थापना करना तदाकार और मूर्ति रहित शतरज के मौहर आदि मे हाथी, घोडे, वजीर, वादशाह आदि को कल्पना अतदाकार स्थापना है। मूर्तिमान अथवा मूर्तिरहित वस्तु मे यह राजा है, इस प्रकार की कल्पना स्थापना राजा कहलाता है। इसका मतलब यह हुआ कि जैसे राजा शब्द का एक वाच्य वह है, जिसका नाम राजा है, उसी तरह राजा शब्द का अर्थ वह प्रतिमा भी है, जिसमे राजा की स्थापना की गई है।

प्रश्न—नाम-निक्षेप में भी किसी का कोई नाम रखा जाता है और स्थापना-निक्षेप में भी सूर्ति आदि का राजा नाम रखा जाता है, तो फिर इन दोनों में क्या भेद रह जाता है, जिससे इसकी भिन्नता जानी जा सके।

उत्तर—नाम विशेष मे आदर या अनादर आदि की वृद्धि नही होती, जबिक स्थापना-निक्षेप मे यह अवश्य होती है। महावीर नाम वाले व्यक्ति का भगवान् महावीर की तरह आदर आदि नही होता, किन्तु महावीर की प्रतिमा के तो महावीर की तरह ही आदर, भक्ति, पूजा उपासना आदि किए जाते हैं।

प्रश्न-कई लोग किसी की मूर्ति मे भी आदर अनादर नहीं करते, इसलिए यह उत्तर सर्वाश में ठीक नहीं है!

उत्तर—जो मूर्ति आदि मे स्थापना हो नही करते, उनके लिए आदर अनादर आदि का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता । किन्तु जो लोग स्थापना का आरोप करते हैं, वे उन मूर्ति आदि में आदर अनादर आदि भी करते ही है ।

प्रक्त — कुछ लोग नाम मे भी आदर अनादर बुद्धि करते है, तब यह कैसे कहा जा सकता है कि इस प्रकार की बुद्धि केवल स्थापना-निक्षेप मे ही होती है।

उत्तर—यदि कोई किसी के देवता आदि के नाम वाले व्यक्ति अत्यन्त भक्ति के वश से उसी प्रकार आदर आदि करते हो, तो वहाँ स्थापना-निक्षेप ही कहलावेगा, नाम निक्षेप नही।

यहाँ पर शका उपस्थित होती है कि किसी मे भी स्थापना किसी नाम वाले पदार्थ की ही की जाती है और नाम का व्यवहार तो चारो ही निक्षेपो से होता है। इसलिए किस नाम वाले पदार्थ की स्थापना की जाती है? इसका उत्तर यह है कि चारो ही नांमो मे स्थापना की जा सकती है। महावीर आदि पूज्य पुरुषो की जो मूर्ति वगैरह मे स्थापना की जाती है, वह नाम निक्षेप से रखे गए नाम वाले पदार्थों की स्थापना है। तथा जो महावीर आदि की प्रतिमा के चित्र मे महावीर आदि की स्थापना

की जाती है, वह स्थापना-निक्षेप से निक्षिप्त नाम वाले पदार्थों की स्थापना है। द्रव्य-निक्षेप से युवराज भी राजा कहा जाता है। अत युवराज की मूर्ति आदि मे राजा की स्थापना द्रव्य-निक्षेप से रखे हुए नाम वाले पदार्थ की स्थापना कहलाती है और भाव-निक्षेप मे जो राजा है, उसकी स्थापना भाव-निक्षेप से निक्षिप्त नाम वाले पदार्थ की स्थापना है।

स्थापना नित्य भी होती है और अनित्य भी। नन्दीश्वर आदि द्वीपो मे स्थित जो नित्य चैत्य है, उनकी स्थापना नित्य और अनित्य प्रतिमा एव चित्र आदि की स्थापना अनित्य कहलाती है।

द्रव्य-निक्षेप

होने वाली पर्याय वाला पदार्थं द्रव्य-निक्षंप कहलाता है। उसके दो भेद ई-एक आगम द्रव्य-निक्षंप और दूसरा नो आगम द्रव्य-निक्षंप। तद्विपयक शास्त्र का जानने वाला अनुपयुक्त आत्मा आगम द्रव्य निक्षंप कहा जाता है। जैसे राजा के ज्ञान वाला अनुपयुक्त (उस समय राजा के ज्ञान के उपयोग रहित) आत्मा आगम द्रव्य राजा है। यहाँ विषयी अर्थात् ज्ञान मे विषय अर्थात ज्ञेय पदार्थं का उपयोग रिहत) जाता है। इसलिए विषय-विषयी-माव सबध से राजा का ज्ञान ही राजा कहलाता है। जैसा कि पहले हुआ है। जब कोई कहता है कि राजा तो मेरे हृदय मे है, तब उसका अर्थ होता है कि राजा का ज्ञान मेरे हृयय मे है। क्योंकि लवे चौडे राजा का कभी किसी के हृदय मे रहना समव नही है।

प्रश्न-यदि यहाँ ज्ञान मे ज्ञेय का उपचार किया गया है, तो ज्ञान मे निक्षेप होना चाहिए, न कि ज्ञाता मे । इसलिए ज्ञाता को निक्षेप का आधार मानना कैसे उचित कहा जा सकता है ?

उत्तर-यह प्रश्न बिल्कुल उचित है और ज्ञान मे ज्ञेय के उपचार से उसका ज्ञान ही वह वस्तु कहलाती है, तो भी ज्ञान ज्ञाता के बिना नहीं रहता। अत ज्ञाता आत्मा ही आगम निक्षेप कहा जाता है।

दूसरे नो आगम निक्षेप के तीन भेद है-पहला ज्ञान-शरीर दूसरा भावि और तीसरा तद्व्यतिरिक्त। पहले भेद से राजा के जानने वाले का शरीर राजा कहलाता है। ज्ञाता और शरीर का एक क्षेत्रावगाह सबध होने से ज्ञाता का त्रिकाल गोचर शरीर ही इसका विषय है।

कार्य का उपादान कारण ही भावि नो आगम द्रव्य कहलाता है। इस भेद के अनुसार युवराज भी राजा कहा जा सकता है। क्योंकि वह भावी राजा का उपादान कारण है द्रव्य-निक्षेप के इस भेद मे उपादानोपादेय माव की प्रयोजकता है।

पदार्थ के निमित्त कारण उसके आघार आदि अन्य सभी वस्तुएँ तद्व्यतिरिक्त नो आगम द्रव्य कहलाती है। जैसे राजा के शरीर आदि। द्रव्य-निक्षेप के इस भेद के अनुसार न केवल राजा का शरीर, अपितु राजा की माता, राजा का पिता एव उसके अन्यान्य परिवार आदि सभी राजा कहला मकते है। यहाँ यह घ्यान रखने की वरूरत है कि सभी शुद्ध पदार्थों मे तद्व्यरिक्त नो आगम द्रव्य निक्षेप

निक्षेप सिद्धान्त सज्ञा शब्दो के विविध अर्थ

भी नहीं होता। जैसे कि मुक्तात्मकों के। इसी प्रकार नित्य पदार्थों में नो आगमभावि द्रव्य-निक्षेप भी नहीं होता। क्यों कि वे उपादेय (कार्य) नहीं होते। यहीं कारण है कि वहाँ उपादान की जरूरत नहीं होते।

वा - स्थापना-निक्षेप से द्रव्य-निक्षेप का क्या भेद है ?

समाधाः इन दोनों में यही भेद है कि स्थापना-निक्षेप भिन्न पदार्थों में होता है और द्रव्य-

आपित आप विश्व यह युक्ति उचित नहीं है कि द्रव्य निक्षेप अभिन्न पदार्थों में ही होता है। क्यों कि जैसे देव और देव प्रति पिन्न है, वैसे ही राजा और राजा का शरीर भी भिन्न है।

समाधान—यह आप. ें ठीक नहीं है। क्यों कि ज्ञान ज्ञेयादि सबचों से भिन्न वस्तुओं में भी अभिन्त्र का उपचार कर लिया के हैं। अत वे अभिन्न रूप से प्रतीत होने नगती है। ऐसे ही पदार्थ द्रव्य-निक्षेप के विषय बनते हैं, किन्तु स्—स्ना-निक्षेप में यह बात नहीं हैं। स्थापना में जो अभिन्नत्व है, वह निक्षेप के द्वारा किया जाता है। कि द्रव्य निक्षेप में तो उपचार से अभिन्नत्व, पहले ही है। बात यह है कि स्थापना निक्षेप में अभिन्नता काय के जब कि द्रव्य निक्षेप में वह कारण है। यही इन दोनों में भेद है।

भाव-निक्षेप

वर्तमान पर्याय सहित द्रव्य की भाव निक्षेप केहते हैं। इसके भी द्रव्य निक्षेप की तरह थी भेद है-एक आगम-भाव निक्षेप और दूसरा है आगमभाव निक्षेप । तत् तत् वस्तु विषयक कास्त्र को जानने वाला वर्तमान में उपयोग सहित आत्म आगमभाव निक्षेप हैं। जैसे राजा के ज्ञान से सयुक्त उपयोग सहित मनुष्य भावागम राजा है। वर्तमान में, में स पर्याय सहित वस्तु को नो आगमभाव-निक्षेप कहते हैं, जैसे जो वस्तुत राजा है, उसे राजा कहन नो आगम निक्षेप ही वास्तविक वस्तु को कहता है। आग को आग, पानी को पानी, घडे को घडा, निक्षेप के इसी भेद से कह सकते हैं। भाव निक्षेप का सम्बन्ध केवल वर्तमान पर्याय से ही है। अत इस निक्षेप में द्रव्य-निक्षेप की तरह ज्ञायक-शरीर आदि भेद नहीं होते। इन दोनो निक्षेपो में यही भेद हैं।

प्रक्त--नाम-निक्षेप और माव-निक्षेप मे क्या मेद है ?

उत्तर—नाम-निक्षेप मे व्यक्ति वाचकत्त्व और माव-निक्षेप मे ब्यव वाचकत्व अथवा जाति वाचकत्व है।

नय ग्रीर निक्षेप का सम्बन्ध

तय और निक्षेप मे विषय और विषयि-भाव सबघ है। नय ज्ञानात्मक है और निक्षेप और यात्मक। निक्षेप को जानने वाला नय है। शब्द-अर्थ मे जो वाच्य-वाचक सबघ है, उसके स्थापन निक्षेप है और वह नय का विषय है, तथा नय उसका विषयी है।

आदि के तीन निक्षेप द्रव्याधिक नय के विषय और अतिम निक्षेप पर्यायाधि निय का विषय है। बाल, युवा एव मनुष्य आदि भिन्न भिन्न अवस्थाओं वाले मनुष्य में नाम का विच्छेर ही देखा जाता। अतः नाम निक्षेप अन्वयी है और यही कारण है कि वह द्रव्याधिक का विषय है इसी प्रकार तीयंद्भर की प्रतिमा आदि में काल भेद होने पर भी स्थापना ज्यों की त्यों बनी रहती है। इसलिए अन्वयी होने के कारण स्थापना निक्षेप भी द्रव्याधिक नय का विषय मानने में तक की हिरत ही नहीं है, किन्तु इस प्रकार का अन्वयित्व भाव-निक्षेप में नहीं है। इसलिए यह पर्यायाधिक नय का विषय माना गया है।

निक्षेप का विवेचन मापा को शुद्ध बनाने की दृष्टि से एक मही अपूर्ण विषय है, और इसलिए इस निबंध में इसे विस्तार से बतलाया गया है।



यथार्थवाद ऋौर भारतीय दर्शन

डा० सुरेन्द्र बार्रालगे

'यथायंवाद' शब्द का Realism के प्रतिशब्द जैसा प्रयोग किया जाता है। 'यथायंवाद' शब्द बहुत सिंदग्व है। बहुषा यही आक्ष' Realism शब्द के प्रति भी किया जा सकता है। किन्तु Realism शब्द का अर्थ पश्चात्य तत्वज्ञान में बहुताश निश्चित हुआ है। वैसा 'यथायंवाद' का अर्थ निश्चित नहीं हुआ है। एक दृष्टि से देखा जाए तो भारत के सभी दर्शन विश्व का या ब्रह्म का यथायं स्वरूप सोचने का प्रयत्न करते हैं। किन्तु,जब तक वे उसका यथायं स्वरूप निश्चित रूप से नहीं सममते—और वह सममता मेरे मत मे मुश्किल है—तब तक किसी भी दर्शन को यथायं-दर्शन नहीं कह सकते। पुनश्च, 'यथायं' शब्द मे 'अर्थ' शब्द अति सिश्च है। उसका एक अर्थ 'वस्तु' ऐसा है। और दूसरा अर्थ 'अर्थ' है। वस्तु और अर्थ का सम्बन्ध महत्वपूर्ण होने के बाद भी वस्तु और अर्थ एक नहीं हो सकते। अतः यथार्थ में के 'अर्थ का अर्थ, याने meaning लिया तो विषय की सिंदग्धता और बढ़ेगी। अत लेख के लिए 'यथार्थ' का अर्थ 'यथावस्तु' ऐसा ही लेना होगा। किन्तु 'यथावस्तु' यह भी विकट समस्या है। अतः यथावस्तु की इस लेख के लिए व्याख्या इस प्रकार करनी पड़ेगी, वस्तु, वह जो अपने अस्तित्व के लिए जाता पर (या मन पर) अवलवित नहीं है। अधिकाश लोग घट पट आदि वस्तु को एव प्रकार मानते हैं। किन्तु घटपदादि वस्तु एव प्रकार हो या न हो, ज्ञान स्वतन्त्र बस्तु है, यह यथार्थवाद का मतलव 'अ-विज्ञान-वाद' इस प्रकार लेना होगा।

यथार्थनाद या Realism का इस प्रकार अर्थ निश्चित करने के बाद यह भी समभाना जरूरी है कि Realism की कल्पना, जिस प्रकार आज पैदा की जाती है, पाश्चात्य है। और वहाँ भी वीसवी शताब्दी के पहले कुछ दशको में खासकर इस कल्पना का अधिकाश प्रसार हुआ। किन्तु किसी भी मान्यवर तत्वज्ञ

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

ने, मामान्यत विश्व के बारे म सामान्य जन का जिम प्रकार दृष्टिकोण रहता है—(और उसमें भी कई विरोधी मत एक जगह रह सकते हैं) उस प्रकार का दृष्टिकोण नहीं ग्या है। आधुनिक इतिहास में अनुभववादी 'लॉक' की परिणित ह्यू म में हुई और वृद्धिवादी 'डेकाट' की परिणित 'स्पायनोजा' और 'लायव्निज' में हुई। इस परिणाम में यह स्पष्ट होता है कि वृद्धि या अनुभव को प्रमाण मानने पर भी—यथार्थवाद का पूर्णतया अवलम्ब कोई भी नहीं कर सका। वीसवी अताब्दी में Common scense realist, Realist और Critical Realist पैदा हुए। किन्तु उनके तत्त्व ज्ञान के आलोडन में यह साफ होता है कि सामान्य जन की कल्पना में उनकी जगत् के स्वरूप की कल्पना बहुत दूर है। ये विज्ञानवादी नहीं, इतना ही उनके वारे में कह सकते हैं। मार्क्सवाद के तत्वज्ञान को कभी-कभी Realist तत्वज्ञान कहते हैं, किन्तु समाज, जगत् इत्यादि मार्क्सवाद के तिल्य गृहीत प्रमेय है। गृहीत प्रमेय का स्वरूप ढेंढने का मार्क्सवाद सामान्य दृष्टि में प्रयत्न नहीं कग्ता। मार्क्सवाद को यदि Realism का मिद्धान्त समभना है तो कोई भी अर्थजास्त्र, समाजवास्त्र या डॉवन जैमे जीवजास्त्रज्ञ का सिद्धान्त समभना है तो कोई भी अर्थजास्त्र, समाजवास्त्र या डॉवन जैमे जीवजास्त्रज्ञ का सिद्धान्त मी Realism का सिद्धान्त वनकर रहेगा। बस्तुस्थित यह है कि विष्व को आज मामान्यत कोई 'अनत्' 'अजात' ऐसा नहीं मानता। किन्तु Realism जैमे प्रवन की चर्चा भी आज प्राय नहीं होती। तत्वज्ञान में या दर्शनकास्त्र में आज अन्य प्रवनों की चर्चा की जाती है। इस दृष्टि में भी इस समय भारतीय दर्शन में यथार्थवाद का संशोधन करना एक दृष्टि में अनावव्यक मा मालूम हो मकता है।

मेरी दृष्टि मे प्राचीन काल मे भारतीय दर्शनो का विभाजन यथार्थवाद और अयथार्थवाद, इस तस्व पर नहीं हुआ। भारतीय दर्शनो के सामने बहुत भिन्न प्रश्न थे—ज्याकरण, वैशेषिक, न्याय या साख्य दर्शन से यह वात स्पष्ट हो जाती है। पूर्व मीमामा-कर्मकाण्ड का पुरम्कार करने वाले इस दर्शन का स्वरूप भी मूल मे यथार्थवादी-अयथार्थवादी इस प्रकार के मानदण्ड से तौल नहीं मकते। जैसे कोई वस्तु मन से स्वतन्त्र जैसे अस्तित्व मे रह सकती है, वैसे ही कोई वस्तु मन के मयोग से भी रह मकती है। वैशेषिको का 'पदार्थ' का सिद्धान्त, या माख्य का तन्मात्र और महाभूत का मम्बन्ध या ज्याकरणणाम्त्र का नाम, विशेषण, क्रियापद आदि भेद, यह मेरी दृष्टि मे इमके द्योतक है कि भारतीय दर्शनो में मूल में 'यथार्थवाद' जैसा प्रश्न ही नहीं था।

भारतीय दर्शन में यथार्थवाद जैसा प्रश्न प्रारम्भ में उत्तम नही हुआ। वीद्ध तत्वज्ञान के एक उप-दर्भन ने विज्ञानवाद का सिद्धान्त पेश किया। इस सिद्धान्त की पिरणित प्रथम माध्यमिक मिद्धान्त में हुई। और पश्चात् शकरावार्य के विवर्तवाद या मायावाद द्वारा वौद्ध विज्ञानवाद के बहुताश का ग्रहण करने से, विज्ञानवाद का धर्म जैसा प्रचार भारत में हुआ। ऐसे प्रचार में आद्य शकराचार्य का हिस्सा कितना है, यह मैं नहीं कह सकता। (इतना ही नहीं, एक प्रकरण में शकराचार्य ने जगत् के यथार्थवाद का Desence भी दिया है। (बाँन युनिवर्सिटी के प्राध्यापक डा॰ पॉल हँकर का यह मत है कि जगन्मि-य्यावादी शकर-तत्वज्ञान का प्रचार विद्यारण्य के समय हुआ) म्यूलत मिध्या शब्द का असार यह अर्थ नहीं है। किन्तु शकराचार्य के वाद यह अर्थ प्रसृत हुआ। और जगत् असत् है याने वह वास्तव में नहीं है, यह कल्पना दृहमूल हुई। इस कल्पना के साथ जीव ब्रह्म की एक होने की कल्पना, और जगत् ब्रह्म के

यथार्थवाद और भारतीय दर्शन

एकत्व की कल्पना इतनी पक्की हो गई कि रामानुज, मध्य और अभिनवगुप्त जगत् का सत्यत्व मानने के बाद भी एक दृष्टि से विज्ञानवाद के, कर्मकाण्ड के या तन्त्र के उपासक बने रहे।

शकराचार्य और उनके अर्द्ध तबाद का इतना प्रभाव भारत मे पढ़ा कि यद्यपि शकराचार्य के बाद घट, पट आदि वस्तु के सत्यत्व की चर्चा न्यायशास्त्र ने जारी रक्खी, फिर भी वह केवल एक प्रकार की प्राधिक चर्चा रही। अर्द्धत वेदान्त मे, साख्य, योग, मीमासा और न्याय, इनको एक प्रकार—मेरी दृष्टि मे गैर प्रकार—सम्मिलत किया गया। इस प्रकार का सबसे अच्छा उदाहरण श्रीमद्भगवद्गीता मे पाया जाता है, जो कि हिन्दू धर्म का आज एक प्रधान ग्रन्थ है।

यथार्थवाद का अर्थ अ-विज्ञानवाद। जैसा लेना चाहिए, यह मैंने कहा। किन्तु आज का मूल-विज्ञानबाद मुल, स्वरूप मे केवल प्रयो मे ही-दिखाई देता है। मूल विज्ञानवाद से मुझको बौद्ध दर्शन का योगाचार और माध्यमिकवाद अभिप्रेत है। किन्तु मूल-विज्ञानवाद के हिन्दुस्तान मे नष्ट होने के बाद भी विज्ञानवाद की जडे भारत मे पक्की हो गई, -- और उसने उत्तर मीमासा दर्शन को प्रस लिया । अहैत दर्शन का मायाबाद, दिष्ट-सिष्टिबाद, या अजातबाद-ये विज्ञानबाद के ही तीन रूप है। (मूल उत्तर मीमासा शास्त्र या उपनिषद ग्रथ विज्ञानवादी है या नहीं, इसमें मुक्त को बहुत सन्देह है। इतना ही नहीं, वे विज्ञानवादी नही है, ऐसी मेरी भावना है।) अहैत दर्शन का यह परिणाम होने से अहैतबाद और विज्ञानबाद सामान्य जनो के लिए समानार्थी हो गए। और बढ़ त का, या अद्वैत-विचारवारा का सबसे बडा बसर जनता पर होने से, और अद्वेत के धर्म का स्वरूप धारण करने से उत्तर मीमासा, उपनिषद और गीता यानी अद्वेत, यह समीकरण हो गया । सामान्य लोगो के लिए यथार्थवाद या विज्ञानवाद, यह सचमूच महत्वपूर्ण वस्त नही है। अपना सारा जीवन स्वार्थ मे व्यतीत करते हुए भी मनुष्य ससार को असार मान सकता है। और ससार को असार मानना सामान्य मनुष्य के लिए देदान्ती और विज्ञानवादी सिद्धान्त मे श्रद्धा रखने के लिए काफी है। 'असार' से 'अजात' या 'असत' यह केवल एक और कदम है। अत ससार को असार मानने वाले मनुष्य का विज्ञानवाद का अनुयायी बनना बहुत सीघी-सी बात है। बेद-प्रामाण्य, धर्म पर श्रद्धा, जगत् मे दु ह का अनुभव, ईश्वर-कारण्यता आवि सभी घटक भारतीय मनुष्य को वेदान्ती बनाने के लिए कारण हुए। और सामान्य मनुष्य के लिए 'विष्णु' और 'कृष्ण' या 'विष्णु' और 'शकर' जैसे देवता जिस प्रकार एक ही है, वैसे सब वेदान्त भी एक ही है। भारतीय दशन अयथार्थवादी है, ऐसा समभे जाने का कारण इस प्रकार है।

किन्तु वेद-प्रामाण्य, धर्म-श्रद्धा, जगत् मे दुस्त का अनुसव, ईश्वर-शरण्यता आदि घटक यथार्षवादी के विरोधी नहीं हैं। अश मे या पूर्ण मे यह घटक मानने के बाद भी मनुष्य बाह्य जगत् को सत्य मान सकता है। वैसे देखा जाए, तो वेद-प्रामाण्यादि विज्ञानवाद के ही विरोध मे है। अद्वैत वेदान्त के दृष्टि-कोण से, ईश्वर का, (जगत् के कर्ता का) भी अस्तित्व नहीं मान सकते। किन्तु यह भारतीय तत्त्वज्ञान के इतिहास की घटना है, कि यह सब घटक जगन्मिण्यावाद की पूर्ति के लिए काम मे लाए गए।

इस दृष्टि से भी सभी भारतीय दर्शन विश्व का सत्य स्वरूप जानने की इसलिए इच्छा करते है कि

यथार्थवाद और भारतीय दर्शन

निष्कर्ष में नहीं कर सकता। भारतीय दर्शन यथार्थवाद विरोधी नहीं हैं, यह बात कला-स्वरूप के दृष्टान्त से और स्पष्ट हो जाएगी।

'ग्रयार्थवादी' शब्द का साहित्य और कला मे भी प्रयोग होता है। किन्तु दर्शनशास्त्र का यथार्थवाद और कला का यथार्थवाद, इनके तादृश सम्बन्ध नहीं है। सृष्टि और समाज की सत्य मानकर जब उसका "जैसे का तैसा" चित्रण कलाकार कला मे करता है, तब उस कला को यथार्थवादी कला कहते है। यथार्थवादी कला कोई खास आदर्श अपने सामने नही ्खती। फिर भी-"जैसे के तैसे चित्रण" मे यथार्थवादी कला मे, क्या कलाकार का कर्तृत्व कुछ भी नही ? वास्तविक अनुभव का सस्करण करके, उसको स्फूटित करके उनके परमासुओ का फिर से नया सक्लेषण क्या कलाकार नही करता? याद ऐसा नहीं होता, तो यथार्थवादी कथा और चरित्र में भेद नहीं होता। एक दृष्टि से देखा जाए, तो सभी कला, फिर वह आदर्शवादी हो या यथार्थवादी--''शशप्रग'' या 'वन्व्या-पुत्र' या 'रज्जूसपें' की तरह ही होती है। किन्तु शश्रूष्ट्रण और बन्ध्यापुत्र या रज्जुसर्प असत्य होने पर भी शश, श्रूण, बन्ध्या, पुत्र, रज्ज और सर्प, ये वस्तुएँ असत्य नहीं होती। दिक्काल-सापेक्ष सृष्टि में बिखरे हुए सृष्टिकण को इकट्रा करके ही असत की या कला की निर्मिति हो सकती है। कोई भी असत् सत् के अधिष्ठान पर ही जीता है। हम जब यथार्थवादी साहित्य की बात करते हैं, तब हम यह चीज मान नेते है कि एक दृष्टि से मनुष्य-निर्मित होने के बाद भी साहित्य मे मानव-निरपेक्ष सत्य का अश होता है। वैसे ही दर्शन-शास्त्र में ज्ञातसापेक्ष स्टिट का अधिष्ठान ज्ञातुनिरपेक्ष स्टिट पर ही होना चाहिए। अत किसी भी दर्शनशास्त्र की यल सब्दि ज्ञातनिरपेक्ष ही माननी चाहिए, ऐसा मै समऋता हैं। मै जानता हैं कि अपनी विचारधारा मैंने सप्रमाण सिद्ध नहीं की । उस पर कई आक्षेप किए जा सकते हैं । लेकिन अपनी विचारधारा को सप्रमाण सिद्ध करना इस लेख का उद्देश्य नहीं है। अपनी विचारधारा का निष्कर्ष प्रस्तुत करना इतना ही प्रस्तुत लेख का विषय है।

तात्पर्य यह कि विज्ञानवादी दर्शन मानना मैं आवश्यक नहीं समभता। भारतीय दर्शन ने विज्ञानवाद का ही अवलम्ब िलया है, ऐसा भी मैं नहीं समभता। यथार्थवाद का विचार करते समय बालिश यथार्थवाद (Naive Realism) की विचार धारा को स्वीकार करना भी अत्यन्त कठिन समस्या है, यह जानना चाहिए। विश्व के दो यथार्थवादी भी ऐसे यथार्थवाद का स्वरूप निश्चित करने में सहमत नहीं होगे। ऐसा स्वरूप निश्चित करना यथार्थवादी वृष्टिकोण के विश्व है। किन्तु अनुभव की सृष्टि की सभी वस्तुओं को सत्य मानना, यह भी यथार्थवाद के उतने ही विरोध में है, जितने सभी असत्य है। बोनों का परिणाम एक ही है। विज्ञानवाद बन्ध्यापुत्र, या Square Circle ऐसी कल्पना हम करते है, हसीलिए उन्हें कहीं तो सत्य होना चाहिए, यहीं तो Platonism का प्रमुख सिद्धान्त है। सत्य और असत्य का नीरक्षीर विवेक करने जाएँ, तो यथार्थवाद के सामने एक पेचीदा प्रमण उत्पन्न हो जाता है। ऐसा पेचीदा प्रसण निर्माण करना, यही विज्ञानवाद का सबसे बढ़ा शस्त्र है। वस्तु के या विश्व के स्वरूप का जब हम निर्णय करने जाते है, हमारे सामने अन्तर्विरोध पैदा हो जाते है कि हम सोचने लगते है कि यथार्थवाद सत्य नहीं है। किन्तु क्या ये अन्तर्विरोध या अवलम्बन करने से मिट जाते हैं? अतः

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

ऐकान्तिक यथार्थवाद या विज्ञानवाद विश्व का ग्रढ रहस्य सुलकाने मे समर्थ है, ऐसा मानना मै गैर समभता हैं। बहुधा विश्व का, इस प्रकार का सच्चा स्वरूप जानना मानव को शक्य ही नहीं। उसकी दो आँखे है, इसलिए उसको विश्व त्रिमित (Three Dimensional) दिखाई देता है। और उसके नासिका और कान है, इसलिए उसको सगन्ध और आवाज आती है। विश्व का सभी प्रकार का 'नाद' वह सन नही सकता। यह तो विज्ञान (Science) ने सिद्ध किया है। किन्तु क्या हम जिसका अनुभव करते है, वह विश्व का 'सच्चा' स्वरूप नहीं है ? क्या विज्ञान के Laws को ही विश्व का सच्चा स्वरूप मान सकते है ? वैसा ही यदि हुआ तो विश्व को 'Electro-Magnetic Quanta' ही समझना पडेगा । केवल कारण ही 'सत्य' है, ऐसा मानने की ही आवश्यकता है ? सत् कारणवाद से ही तो अद्वैत वेदान्त उत्पन्न हो गया। परिणाम भी उतना ही सत्य है, जितना कि कारण। फिर उस परिणाम मे कुछ मानसिक अश क्यों न हो । मेरी दिष्ट से भारत के अधिकाश दर्शनों ने विश्व का इस प्रकार का स्वरूप मान लिया था। अतः उसके सामने पारचात्य 'Naive Realism' के सामने जिस प्रकार के प्रश्न उत्पन्न हो जाते है. उस प्रकार के प्रश्न कभी उत्पन्न ही नही हुए। जिस प्रकार मार्क्सवाद Matter की सत्य मानता है, लेकिन साथ-साथ समाज को भी सत्य मानता है, Matter से ही समाज निर्माण हो गया, ऐसा मानता है। उसी प्रकार ज्ञात-निरपेक्ष 'कण' को या 'तन्मात्र' को सत्य मानने के बाद भी न्याय, वैशेपिक या सास्य जैसे दर्शन पदार्थ को या पञ्चमहाभूतो को सत्य मान सकते है। ऐसा मानना विज्ञानवाद नही किन्तु यथार्थवाद का यथार्थवादी स्वरूप समभना है

विश्व का कुछ अश ज्ञातृनिरपेक्ष है, यह समभना सच्चे यथाथंवाद का तत्व है। विश्व को इस प्रकार ज्ञातृस्वतन्त्र होने से ही विश्व मे व्यवहार हो सकता है। और विश्व केवल मानसिक और वैयक्तिक खेल नहीं रहता। विश्व मे दो या अनेक व्यक्तियों में व्यवहार होता है, यही मेरी दृष्टि से इस प्रकार यथाथंवाद के सिद्धान्त का सबसे बडा गमक है। विश्व का स्वरूप एवं प्रकार यथाथंवादी होने से ही समाज, शासन, शास्त्र, विद्या और कला उत्पन्न हो सकते है। जब यह ससार केवल मृगजल या स्वप्न है, ऐसी पूरे समाज की घारणा हो जाती है, तब समाज की अवनित शुरू होती है—कम से कम उसकी मानसिक पाश्वंभूमि निर्माण हो जाती है। ग्यारहवी शताब्दी से हमारी जो अवनित शुरू हो गई, उसका केवल इतना ही कारण है, ऐसा यद्यपि मैं नहीं मानूंगा, तथापि ससार को 'असार', 'असत्य', 'अजात' और केवल मनोनिर्मित या विज्ञान का खेल मानना, यह उस अवनित का सबसे बडा कारण है, ऐसा मैं समक्ता हूँ। अवनित की पाश्वंभूमि उत्पन्न होने के बाद अवनित को देर नहीं लगती।

धमं की, ईरवर की, या वेद-प्रामाण्य की कल्पना यथार्थवाद की विरोधी नहीं है। जगत्, ससार 'असत्य' है, यही एक कल्पना यथार्थवाद की विरोधी है। जगत् मिथ्या है, यह कल्पना भी सचमुच यथार्थवाद की विरोधी नहीं है। जब मिथ्या असत्य का दूसरा नाम हो जाता है, तभी जगत् मिथ्यावाद यथार्थवाद का विरोधी तत्व बनता है। जौर यह कल्पना कि ससार मेरे विकार जैसी मेरी कृति है, और वह मुक्त पर अस्तित्व के लिए अवलम्बित है, इस प्रकार के दृष्टिकोण से पैदा होती है। "आप मर गए, इस गई दुनियाँ"—यह तत्व स्वीकार करने के बाद सामान्य मानव ससार से निवृत होगा या पूरा स्वार्थी

यथार्थवाद और भारतीय दशन

बनकर, नीति और मूल्य की कदर न करते हुए निज आत्मा को फँसाएगा। मेरी दृष्टि मे भारत मे कुछ हद तक ये दोनो परिणाम दिखाई देते है। अत यद्यपि 'यथार्थवाद की कल्पना' दशेंन शास्त्र मे आज महत्त्व की कल्पना नहीं है, फिर भी गारत के लिए आज भी वह महत्त्वपूर्ण कल्पना है, भारतीय दर्शन मे केवल विज्ञानवाद ही है और यथार्थवाद दिखाई नहीं देता, ऐसी विचारघारा का त्याय करना आवश्यक है। इतना ही नहीं, यह जानना जरूरी है कि उपनिपद की भी अजातवादी ज्याख्या करना जरूरी नहीं और इष्ट तो विल्कुल नहीं। रामानुज और मध्य ससार को असत्य मानते हैं। शंकराचार्य भी जगत् को मिथ्या मानते हैं, तब वे जगत् को 'असत्य' नहीं समऋते (यद्यपि जगत् को असत्य समऋने का यह एक प्रकार प्रारम्भ है), यह जानना आवश्यक है। तात्पर्य यह है कि भारतीय दर्शन यथार्थवाद के विरोधी है, यह कल्पना सत्य नहीं है।



कुण्डलिनी-योग का महत्त्व

मुनि सुशील कुमारजी

आत्मा की लोज करते हुए अनेक प्रकार की नई विधाओं का सिंहदार खुला है। वे सब आत्म-विद्या के अन्तर्गत भी है और उनका सम्बन्ध जीवन के बाह्य क्षेत्रों से भी है। धर्म-विद्या, दार्शनिक-चिन्तन और यौगिक अनुसन्धान ये सब आत्म-विद्या की आनुपिगक विद्याएँ है। इन सबके सम्बन्ध में हजारों वपों से गहरी शोध हुई है। धर्म के अभ्यासियों ने, दर्शन के आचार्यों ने और योग के साधकों ने जीवन की अनुभूतियों को और चमत्कारी शक्तियों को इस प्रकार अभिव्यक्त किया है, कि सारा विश्व इन उपलब्धियों के पीछे अभिभूत हो गया है।

इन पिछले पाँच हजार वर्षों से अकेला धर्म सारे विश्व के तन्त्र को सचालित करता रहा है। दशन ने मनुष्य की बुद्धि को अनेको विश्वासो के साँचे मे ढाला है और योग ने देश मे विदेह और अगु मे महत्-तत्व की प्रतिष्ठा की है। आखिर हम सब अपने सम्बन्ध मे और इस दृश्य या अदृश्य-जगत के सम्बन्ध मे जितनी भी धारणा या विश्वास बनाए बैठे है, ये सब हमारे पूर्वज विचारको की ही तो देन है।

आत्मा, अन्त करण, चेतना, रूह, सोल या पदार्थों का सघीभूत पुद्गल-पिण्ड आदि जितने भी शब्द है, जिनके पीछे हम अपने स्वरूप को स्थापित किए बैठे है, और अपने को चेतनावान् या आत्मवान् माने बैठे है, ये सब हमारे विश्वास ही तो है। हमारे इन विश्वासों के पीछे सत्य कितना है और असत्य का कुहरा कितना छाया हुआ है, यह तो शोध का विषय है। किन्तु अगर घर्म सत्य है, तो दर्शन भी सत्य है। योग भी सत्य है चाहे आशिक रूप में ही या सर्वांश में।

धर्म का क्षेत्र इन पिछले हजारो वपों में इतना विस्तृत हो गया, कि जीवन के सभी क्षेत्रों में

कुण्डलिनी-योग का महत्त्व

उसका आधिपत्य जम गया। मानवीय सभी समस्याओं में व जागतिक अप्रवस्थाओं और ब्रह्माण्ड की विविध रचनाओं में धर्म ही एक ऐसा प्रवक्ता बन गया कि उसने जीवन और जगत के सभी क्षेत्रों को अपने अन्तर्गत कर लिया। धीरे धीरे विक्व-विद्यालयों ने और शोध-शालाओं ने धर्म से कितने ही क्षेत्रों को छीन लिया, जैसे पदार्थ-विद्या, बनस्पति-विज्ञान, नक्षत्र-विद्या आदि सैकडो प्रकार के विद्या के क्षेत्रों को विक्वविद्यालयों एवं शोध-शालाओं ने अपना स्वतन्त्र विषय बना लिया है।

घामिक विश्वासो के साथ उनका किसी प्रकार से भी सम्बन्ध नही रह गया है। अब धर्म केवल आत्म-विद्या और आध्यात्मिक विकास के ऋषिक रूप के सिवाय और कुछ नही रहा है। धर्म का राजनी-तिक या सामाजिक जीवन की उपेक्षा आध्यात्मिक जीवन से ही यथार्थ सम्बन्ध है, यही सिद्धान्त सर्व-सम्मत मान लिया गया है।

इसी प्रकार योग के सम्बन्ध में भी हमें ध्यान रखना होगा, कि योग का सम्बन्ध बारीरिक विकास के साथ-साथ प्राणीत्थान, मानसिक एकता और आत्म-साझात्कार ही है। मन की एकता से आत्मा के साथ मिलन हो सके और हम अपनी वेह-गत सभी द्व द्वात्मक अवस्थाओं से ऊपर उठ कर प्राण, मन, बुद्धि और अहकर के लोक से आगे जा सकें, और देह में रही हुई चेतना के साथ-साथ अनन्त-शक्ति स्रोतों को उद्बुद्ध कर सकें और इस नियति के अधीन विश्व की व्यवस्था के चक्कर से परम चैतन्य तत्व को उन्मुक्त कर सकें, यही योग का सबसे बडा ध्येय है।

दर्शन, भारतीय वर्माचारों के अनुसार वर्म के सिद्धान्तो की बुद्धि-सगत व्याख्या है। इसी प्रकार योग भी वर्म के द्वारा परम पुरुषार्थ की सिद्धि का अेक्ट्रतम उपाय है। वर्म, अगर हमारे जीवन की व्यवस्था का नाम है, तो योग जीवन की उस परम सिद्धि का नाम है, जिस अमृत को पाकर के कुछ भी पाने की इच्छा नहीं रहती। अत घम बौर दर्शन के कि च से योग हटा दिया जाए, तो हमारे हाथ में वर्म की आचार-पद्धति, और कुछ पारम्परिक विश्वास व दर्शन की बौद्धिक व्याख्याएँ ही रह जाएँगी, किन्तु आत्म-साक्षात्कार अथवा आत्म-बल का सहारा सदा के लिए हम से विलग हो जाएगा। योग, वर्म की साक्षात् अनुभूति है। उसके बिना न अमृतत्व की प्राप्ति होती है, न वर्म का सर्वस्व ही प्रकार होता है।

योग इतना व्यापक शब्द है और इस पर हजारो वर्षों से इतनी खोज हुई है कि हम उसे किसी एक विश्वास मे, पढ़ित मे या अनुशासन मे बाज नहीं सकते। ससार मे जितने महात्मा-पुरुष हुए हैं, उन सब के पास जो शक्ति या जमत्कार था, वह सब उन्हें योग के द्वारा ही प्राप्त हुआ था। और जिस-जिस महात्मा को, जिस-जिस ढम की साधना सयोग-सिद्धि प्राप्त हुई, उस-उस महात्मा ने उसी पढ़ित को सर्वश्रेष्ठ उद्घोषित कर दिया। सहज-योग, हठ-योग, मत्र-योग, लय-योग, राज-योग, कुण्डिलनी-योग, कुल-कुण्डिलनी-योग, चक्र-मेदन, बिन्दु-मेद, त्राटक, छाया-पुरुष बादि बादि बनेको यौगिक साधनो का इतने विस्तृत रूप से विकास हुआ है कि उन सब यौगिक-पढ़ितयों को सकलित किया जाए, तो हम इस छोटे से लेख मे उनका नामोल्लेख भी नहीं कर सकते। योग के सभी साधनों मे कुण्डिलनी-योग की चर्चा

गुरदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

करना इसलिए अभीष्ट लगतेर है कि इसमे वास्तविकता सबसे अधिक है। हट-योग हमारे प्राणो को उत्थापित कर मन को सुषुम्णा मे खेलने का अवसर दे सकता है। मत्र-योग अभीष्ट दिव्य-शक्ति को साकार बना सकता है, किन्तु यह सब विश्वास के बल पर या सकल्प-शक्ति पर आधारित है।

कुण्डलिनी-योग में भी सकल्य-बल की बहुत बडी आवश्यकता है। किन्तु मूल में कुण्डलिनी शरीर का एक अवयव है। जिसे हमें खोलना है, जागृत करना है, उद्बुद्ध करना है। कुण्डलिनी-योग की विलक्षणता यह है कि वह शारीरिक भी है और आध्यात्मिक भी। शारीरिक इसलिए कि वह मूलाधार के पास पायु और उपस्थ के बीच योनि-कन्द के निकट, सर्पणी के आकार की एक ऐसी स्नायु है, जो मकडी-जाले के तन्तु के समान सूक्ष्म, स्वणं के समान उदीप्त और अकाश-पुज की तरह आलोकित है। जन्म-जन्म से कुण्डलिनी सोई पडी है, उसी स्थान पर सूक्ष्म-तम स्वयम्, शिवलिंगाकृति के चारो ओर सर्पणी की तरह त्रिवली डाले हुए अपनी पूँछ को अपने मुख में दवाए हुए गाढी निद्रा में आबद्ध है। उसको जगाने के अनन्तर जब उसका परम-बहारन्ध्र की ओर सहस्रार-चक्र में परम आत्म-तत्व के साथ सायुज्य कराया जाता है। उस कुण्डलिनी-जागरण के अलौकिक क्षणो में मनुष्य बाहर से तो सज्ञाहीन, वेतना-रहित और वेष्टा-रहित हो जाता है, किन्तु साधक के अन्दर में अलौकिक प्रकाश, प्रगांड रसास्वादन और अनन्त ज्ञान-गरिमा के सब द्वार खुल जाते है। ससार के चिकित्सक किसी भी साधन के द्वारा, अथवा शल्य-चिकित्सक के द्वारा इस स्नायु-शिक्त को जागृत कर सकें, तो अज्ञान की समस्या समाप्त हो जाएगी। कोई बढ नहीं रहेगा, किसी में मूढता नहीं रहेगी। परम-ज्ञान, परम-सिद्ध प्रत्येक पुरुष प्राप्त कर सकेंगा।

अभी तक दिन्य-योगियों ने कुण्डलिनी-साधना के जो कम बताए है, वे इतने सरल नहीं हैं कि प्रत्येक व्यक्ति उन्हें अपनी साधना का विषय बना सके। वैसे तो ससार में भी ऊर्ध्व-चेता, विराट्-व्यक्तित्व और अनुपम-तेजस्वी महापुरुष पैदा हुए है, उन सब का महापुरुषत्व उनके कुण्डलिनी-जागरण में निहित होता है। निसर्ग से ही प्रत्येक प्राणी में उस सूक्ष्म-तन्तु का किसी न किसी रूप में उन्तयन तो होता ही है, किन्तु यह व्यक्ति में चमकने वाला प्रकाश, अलौकिक मेघा, विलक्षण प्रतिभा और आत्म-स्थिति की अवस्थाएँ, कुण्डलिनी के जागरण और उद्बोध से ही सम्बन्धित होती है।

भारत के महान दार्शनिक श्रीशकराचार्य या उनके गुरु गोविन्दपाद, आचार्य समन्तभद्र और आचार्य कुन्दकुन्द, हरिभद्र सूरि या मस्त आघ्यात्मिक योगी आनन्दघन, सिद्ध-पुरुष कबीर, सत नानक या भक्त-हृदया मीरा, ये सब उस कृण्डिलनी के ही साधक थे, जिसके उद्बोध से उन्हें यह अवस्था प्राप्त हुई थी। इन सब महात्माओं ने अलग-अलग पद्धतियों का निर्माण किया है, किसी ने सहज-योग के द्वारा और किसी ने हठ-योग के द्वारा । मत्र-जप करते हुए जो विद्युत् का प्रवाह हमारे शरीर में बहा करता है, व्याख्यान देते हुए जब विषय और वक्ता की तन्मयता इतनी बढ जाती है कि जनता उस प्रेम-प्रवाह में वेसुध हो जाती है, यह सब क्या होता है, इस का उत्तर एक ही है कि यह सब कुण्डिलनी-योग का ही चमत्कार है।

कुण्डलिनी-योग का महत्त्व

भासन से उसे जगाया जा सकता है, ज्यान से उसे सचालित किया जा सकता है। और जप से उसे उद्बुद्ध किया जा सकता है। सकल्प-चल की तो आवश्यकता है हो। किन्तु यह विश्वास रिखए कि कुण्डिलनी-जागरण के पीछे आप लगते है, तो चक्र-भेद, विन्दु-भेद या यौगिक हठ-किया के समेले मे पड़ने की आपको जरूरत नहीं रहेगी। जब कुण्डिलनी जरा सी भी करवट वदल लेगी, तो आपका मूलाबार, स्वाधिष्ठान, मणीपूर, अनाहत, विशुद्ध, आजा और सहस्रा-चक्र सब जगमगा उठेगे। परामुख से उन्भुख हो जाएँगे, विरसता से सरसता वहने लगेगी। शरीर के सभी तन्त्र सभी चक्र और सभी नाडिया अमृत और आनन्द को इस तरह उँडेलना शुरू करेगी कि आप उस परमानन्द मे बेसुब होकर लय हो जाएँगे।

दैनिक कुण्डिलिनी का अम्यास करने से देह-अध्यास छोड देने से इस आनन्द का कुछ न कुछ अनुमव हर साधक को अवध्य मिल जाता है। यदि व्यवस्थित रूप से इस की साधना की जाए, तो इसका कहना ही क्या। अरिहन्त या सिद्ध-प्रभु की शरण लेकर आसन-युद्धि कर ली जाए, इसके लिए आवश्यक है कि पद्मासन या सिद्धासन लगाना सही आना चाहिए। मूलवन्ध लगाकर प्राण और अपान का प्रन्थी बन्धन कर धीरे-धीरे प्राण-प्रवाह के साथ-साथ चक्रमण करते हुए, लम्बे श्वास के साथ-साथ कुण्डिलिनी पर प्राण को केन्द्रित कर दिया जाए और सकल्प वल से और प्राणोत्थान किया के सहारे, सुपुम्ना के द्वार के बाह्मी नाडी के बीच में कुण्डिलिनी को सहस्र की ओर उत्कपणं किया जाए, तो कुण्डिलिनी जागरण का कुछ न कुछ रसास्वादन मिल जाता है। खैर, मेरा उद्देश्य कुण्डिलिनी-जागरण की साधना स्पष्ट करने का नही है, अपितु कुण्डिलिनी-योग के प्रति पाठको की दिच बढे, उसे जानने की जिज्ञासा जागे, कुण्डिलिनी जागरण के रसास्वादन के लिए उत्कण्डा बढे, यही इस लेख का उद्देश्य है।

मेरा विश्वास है कि कुण्डिलनी-योग से बढ कर इद्वातीत बनाने के लिए इससे वढकर कोई दूसरी साधना नहीं है। जहाँ मत्य अभय के साथ खेलता है, जहाँ शक्ति शिव के साथ में विहार करती है, जहाँ कमें और क्लेश विदग्ध हो जाते है, जहाँ महापरिनिर्वाण की अवस्था साक्षात् हो जाती है, वही कुण्डिलनी-योग का जागरण होता है।



अहिसा का वैज्ञानिक प्रस्थान

श्री काका कालेलकर

जैन-दृष्टि की जीवन-साधना में, अहिंसा का विचार काफी सूक्ष्मता तक पहुँचा है। उसमे अहिंसा का एक पहलू हैं — जीवों के प्रति करणा और दूसरा है, स्वय हिंसा के दोप से बचने की उत्कट भावना। दोनों में फर्क है। करणा में प्राणी के दुःख-निवारण करने की शुभ भावना होती है। प्राणियों का दुख दूर हो, वे सुखी रहे उनके जीवनानुभव में वाधा न पड़े। जिस इच्छा के कारण मनुष्य जीवों के प्रति अपना प्रेम बढाता है, सहानुभूति बढाता है और जितनी हो सके सेवा करने दौढता है।

इसके विपरीत दूसरी दृष्टि वाला कहता है, कि मृष्टि मे असल्य प्राणी पैदा होते है, जीते हैं, मरते हैं, एक-दूसरे को मारते हैं, अपने को वचाने की कोशिश करते हैं। यह तो सब दुनियाँ मे चलेगा ही। हर एक प्राणी अपने-अपने कमें के अनुसार सुख-दुख का अनुमव करेगा। हम कितने प्राणियों को दुख से वचा सकते हैं? दुख से बचाने का ठैका लेना या पेशा बनाना अहकार का ही एक रूप है। इस तरह का ऐक्वयं कुदरत ने या मगवान ने मनुष्य को दिया नहीं है। मनुष्य स्वय अपने को हिंसा से बचावे। न किसी प्राणी को मारे, न मरावे और न मारने मे अनुमोदन देवे। अपने आप को हिंसा के पाप से बचाना यही है—अहिंसा।

इस दूसरी दृष्टि मे यह भी विचार वा जाता है, कि हम ऐसा कोई काम न करें, कि जिसके द्वारा जीवों की जत्मित हो और फिर उनको मरना पढ़े। अगर हमने आस-पास की जमीन अविवेक से गीली कर दी, की चड़ इकट्ठा होने दिया, तो वहाँ कीट-सृष्टि पैदा होने के बाद उसे मरना ही है। वह सारा पाप हमारे सिर पर रहेगा। इसलिए हमारी ओर से जीवोत्पत्ति को प्रोत्साहन न मिले, उतना नो हमे देखना ही चाहिए। यह भी अहिंसा की साधना है।

अहिंसा का वैज्ञानिक प्रस्थान

इसी दृष्टि से ब्रह्मचर्य का पालन भी अहिंसा की साघना ही होगी। जीव को पैदा नहीं होने दिया, तो उसे पैदा करके मरणाधीन बनाने के पाप से हम बच जाएँगे।

करणा इससे कुछ अधिक बढती है। उसमे कुछ प्रत्यक्ष सेवा करने की बात आती है। प्राणियों को दुख से बचाना, उनके भले के लिए स्वय कष्ट उठाना, त्याग करना, सयम का पालन करना, यह सव कियात्मक बाते अहिंसा में आ जाती है।

आजकल जैन समाज-मे इसकी चिन्ता नहीं चलती कि हम हिसा के दीष से कैसे बचे। जो कुछ जैनों के लिए आचार बताया गया है, उसका पालन करके लोग सन्तोष मानते है। धर्मबुद्धि जागृत है, हे किन धार्मिक पुरुषार्थं कम है, तो साधक अगुष्रत का पालन करेंगे। साधना बढने पर दीक्षा लेकर महाब्रतों का पालन करेंगे।

अब जिन लोगों ने जीवनदया के बहिसक आधार का विस्तार किया, उन लोगों ने अपने जमाने के ज्ञान के अनुसार बताया कि पानी गरम करके एक दम ठण्डा करके पीना चाहिए! आलू, बैंगन जैसे पदार्थ नहीं जाने चाहिए! क्योंकि हर एक बीज के साथ और हर एक अकुर के साथ जीवोत्पत्ति की सम्भावना होती है। एक आलू खाने से जितने अकुर उतने जीवों की हत्या करने का पाप लगेगा! स्क्मातिस्क्म जीवों की हत्या से बचने के लिए इतना सतक रहना पढ़ता है, कि वहीं जीवन व्यापी साधना बन जाती है। पानी गरम करके एकदम ठण्डा करना, मुँह पत्ती लगाना, शाम के बाद मोजन नहीं करना आदि रीति-बमं का विकास हुआ!

शुरू-शुरू मे यह वैज्ञानिक शोध-खोज थी। हमारा वैज्ञानिक ज्ञान जैसा बढेगा उसके अनुसार हमारा अहिंसा-धर्म भी। कपिल ने जब साम्य-दृष्टि और आत्मोपम्य भावना के रूप मे धर्म-ध्यवस्था कायम की, तब उसका नाम तक जैन धर्म नही था। यह कहा जा सकता है, िक इस धर्म-ध्यवस्था का श्री गएँ। इसा, उस साम्य भावना से जिसका सम्बन्ध था, भानव के पारस्परिक बाहरी ध्यवहार के साथ। आत्म-तत्व की जीवमात्र मे अनुभूति होने पर आत्मीपम्य भावना जागृत हुई। इस दृष्टि और भावना मे से ही अहिंसा-तत्व का प्रादुर्भाव हुआ। तब तक जैन धर्म निर्यंन्थ धर्म कहा जाता था। भगवान नेमिनाथ और भगवान पार्श्वनाथ ने उसमे अपरिग्रह भावना का समावेश किया, क्योंकि इसके बिना सामान्य जन के लिए अहिंसा धर्म का पूर्ण रूपेण पालन कर सकना सम्भव न था। भगवान पार्श्वनाथ के बाद वे "जिन" प्रकट होते हैं, जो वीतरागता पर जोर देते हैं। उनकी दृष्टि यह होती है कि कठोर इन्द्रिय के निग्रह के बिना राग-द्रेष, कलह, वैग्रनस्य तथा विरोधमाव पैदा करने वाली दुर्वासनाओ पर विजय प्राप्त नहीं की जा सकती। ऐसा विचार करने वाले जिनो मे मगवान महावीर का स्थान सर्वोपरि है। "जिन" का अभिप्राय है जितेन्द्रियता। इन्द्रिय-निग्रह की कठोर साधना को जीवन-ध्यवहार मे पूरा उतारने वाले "जिन" कहे गए और उन्ही के नाम पर "जिन" शब्द से "जैन" शब्द का प्रादुर्भाव हुआ। भगवान महावीर ने ३०-३१ वर्ष की आयु मे साढे बारह वर्ष लोकोत्तर तपस्या की, कठोरतम साधना से वीतराग स्थिति का जो उत्कृष्ट आदर्श उपस्थित किया, उसी के कारण उन्हे

गुरदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

उच्चतम पद व प्रतिष्ठा प्राप्त हुई और जन मामान्य के लिए वे उपास्य वन गए। इस माधना को ब्रह्मचर्य नाम दिया गया और अगुब्रतो तथा महाब्रतो में उसका भी पाचवें ब्रत के रूप में समावेग किया
गया। वैसे तो अपरिग्रह में भी इन्द्रिय निग्रह की भावना निहित थी। परन्तु उसका सम्बन्व मामान्य
जनों के लिए जैसा चाहिए, वैसा आन्तरिक निग्रह के माथ नहीं था। आन्तरिक निग्रह के विना इन्द्रिय
गग्रह पूर्णता पर नहीं पहुँच सकता। इस प्रकार वीतराग भावना का समावेग होने पर जैनधर्म की
परिकल्पना को पूर्णता प्राप्त हुई और जन सामान्य ने महावीर को ही जैनधर्म का प्रवर्त्तक मान लिया।
वस्तु-स्थिति यह नहीं है। यह कहा जा सकता है कि भगवान महावीर की लोकोत्तर साधना से जैनधर्म
को जो नाम व रूप प्राप्त हुआ, वह अवश्य ही भगवान महावीर की विरासत है।

भगवान् ऋपभदेव से भगवान् महाबीर तक जैन धर्म मे निरन्तर जो उत्क्राति हुई, उसकी कमञ साम्य, आत्मीपम्य, अहिंसा, अपरिग्रह तथा ब्रह्मचर्य शब्दों में व्यक्त किया जा सकता है। इन्हीं को अगु-व्रत तया महाव्रत का रूप मिला। साम्य का ही नाम मत्य और आत्मीपम्य का अस्नेय हो गया।, क्यो कि सत्य के विना साम्य और अस्तेय के विना आत्मीपम्य तत्त्वों का पालन नहीं किया जा सकता। विकास का यह ऋम भगवान् महावीर के बाद भी जारी रहा। ऐतिहासिक आधार पर यह नहीं कहा जा सकता, कि जैनवमं में मन्दिर मूर्ति-मार्ग का नमावेश कव और कैमे हुआ, परन्तु यह स्पष्ट है कि इस मार्ग मे विकार पैटा होने के कारण जो पालण्ड, आडम्बर तथा प्रपच उत्पन्न होते हैं, उससे जैन धर्म भी वच नहीं सका । मध्यकाल में मन्दिर मूर्तिमार्ग के विरोध में एक जवरदस्त लहर पैदा हुई । जैन धर्म में बह लहर स्थानकवासी जाखा के रूप मे प्रकट हुई। उसके प्रवर्तक वीर लोकाणाह ने अपने गभीर बच्यवन के आधार पर यह मत व्यक्त किया, कि जैन आगमों में मन्दिरमूर्ति-मार्ग का विधान नहीं हैं। उनको यह मत प्रकट करने पर वडे विरोध का सामना करना पढा और अन्य अनेक क्रान्तिकारी मुधा-रको की तरह घोले से आहार में दिए गए विप से उनका प्राणान्त हुआ । वे जैन धर्म में बहुत बडी कान्ति करने में सफल हुए। उसके रूप को वे ऐसा पक्षार गए कि वह उस समय की एक जबरदस्त लहर को फेल गया। इसी प्रकार वर्तमान युग मे पश्चिम मे वैसी ही एक लहर और उठी। सनातन हिन्दू धर्म को उस लहर से बचाने के लिए जो काम ब्रह्म-समाज, रामकृष्ण मिशन, प्रार्थना-समाज तथा आर्थ समाज आदि ने किया, वही काम जैन घर्म मे प्रस्फुटित स्थानकवासी धर्म ने किया। इस प्रकार जैन धर्म को प्रपंच व आडम्बर से और ट विक बचा लिया गया। उसको विशुद्ध रूप मे जीवन व्यवहार का धर्म बनाने का एक और सफल प्रयत्न किया गया । दु स यह है, कि इस उन्क्रातिमूलक विकासक्रम को सकीर्ण साप्रदायिक दृष्टि से देखा गया और उसके महत्व को ठीक-ठीक आका नही गया । यह एक ऐति-हासिक तथ्य है, कि जैन वर्म उस भीपणकाल मे इस उत्क्रातिमूलक विकासक्रम के ही कारण अपने अस्तित्व को वनाए रखने में सफल हो सका, जिसमे श्रमण-सस्कृति की बौद्ध धर्म मरीखी अनेक शाखाएँ प्राय नामशेप हो गई। और ननातन वैदिक संस्कृति से सम्बन्ध रखने वाली अनेक गालाएँ भी लुप्त होने से बच न सकी। जैन घम के विकास के इतिहाम का एक वहा ही सुन्दर रोचक और महत्वपूर्ण अध्याय है, जिसका अध्ययन कान्तिकारी दृष्टि से किया जाना चाहिए और उसके प्रकाश मे विविध धर्मों के उत्थान व पतन के मर्म को समभने का प्रयत्न किया जाना चाहिए।

अहिसा का वैज्ञानिक प्रस्थान

भगवान महावीर की विरासत का जो लाम सामान्य भारतीय जनता को प्राप्त हुआ, वह भी उल्लेखनीय है। उनकी लोकोत्तर साधनामयी तपस्था का जैसा लाम श्रमण-संस्कृति को प्राप्त हुआ, वैसा ही उनके धर्म प्रचार का सनातन वैदिक-संस्कृति को पखारने के रूप मे सामान्य भारतीय जनता को प्राप्त हुआ। धर्म-कर्म पर ब्राह्मणो का एकाधिकार था। धर्मशास्त्र सामान्य जनता के लिए अगम्य तथा दुवींब वैदिक संस्कृत भाषा में होने के कारण उन पर भी ब्राह्मणों का ही एकाधिकार था। उनकी मनमानी व्यवस्था धर्म के नाम पर जनता के सिर बलात थोप दी जाती थी। दान-दक्षिणा और परोहि-तार्थ पर निर्भर ब्राह्मण वर्ग समस्त धर्म-कर्म के लिए "दलाल" बन गया था। स्वय निठल्ला बनकर उसने सारे समाज को भी धर्म-कर्म की दिष्ट से निठल्ला बना दिया था। धर्म की इस ठेकेदारी और दलाली के विरुद्ध भगवान महावीर ने विद्रोह कर दिया। धार्मिक कर्म-काण्ड के भौगेश्वयं का निमित्त बन जाने के कारण उसका रूप नितात निवक्त हो गया था। इस हिसा का समावेश यहाँ तक हो गया कि नरबलि भी उनमें दी जाने लगी। इस हिंसाकाण्ड का भी भगवान महावीर ने तीव प्रतिवाद किया। वर्ण धर्म को जडता व मुढता के कारण अन्यगत जात-पाँत के ऊँच-नीच तथा भेदमाव का ही रूप मिल गया था। भगवान महावीर ने इस रूढिगत सामाजिक व्यवस्था को भी जडमूल से सकसोर दिया। "स्त्रीशृद्धौ नाषीयताम्" अर्थात् स्त्री और शूद्र को पढने पढाने का अधिकार नहीं है, इस ब्राह्मण व्यवस्था के विरुद्ध भी कान्ति का शख फुक दिया । आध्यात्मिक साधना का मार्ग उनके लिए प्रशस्त बना दिया । इसी कारण सन्त विनोबा ने बूद्ध की अपेक्षा महावीर को कही अधिक महान् सामाजिक एव धार्मिक कातिकारी कहा है। उनका मत यह है, कि भगवान श्रीकृष्ण के बाद स्त्रियों के लिए आध्यात्मिक प्रथ को प्रशस्त बनाने वाले भगवान महावीर ही थे। यह कहा जाता है, कि उनके सच मे पचास हजार मे चौदह हजार मिश्त्णिया थी । इस प्रकार भगवान् महाबीर ने मारतीय जीवन की प्रमुख श्रमण तथा ब्राह्मण दोनो ही सास्कृतिक धाराओ को निखारने का सफल कान्तिकारी प्रयत्न किया। वह उनकी भारतीय जीवन के लिए सबसे वडी विरासत है। भारतीय जीवन के प्रवाह को नियन्नित रखने वाली ये दोनो धाराएँ नदी के दो किनारो के समान है। उन दोनो को निखारकर सुधारने और सुदृढ बनाने वाले भगवान महावीर को हमारे शत-शत प्रणाम है।



भारतीय-संस्कृति में ऋहिंसा

मुनिश्री श्रीमल्ल

"मातेव सर्वभूतानामहिंसा हितकारिणी"

भेद-ज्ञान पूर्वंक अभेद आचरण ही आहंसा है। जब तक समस्त प्राणियों में अभेद दृष्टि रखकर नहीं बरता जाता, तब तक आहंसा का आचरण नहीं हो सकता। प्रत्येक आत्मा का स्वरूप एक ही प्रकार का है, ऐसा सममकर सभी प्राणियों के साथ अपने ही जैसा सरल, सत्य व्यवहार करना आहंसा की साधना है। क्यों कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है, इसलिए उसके धमं का और उसकी आहंसा का स्वरूप भी पूर्णत सामाजिक ही हो सकता है। मनुष्य का विकास समाज के विना सभव नहीं है। बिना दूसरों की सहायता के मनुष्य जी नहीं सकता। इसीलिए आचायं उमास्वाति ने "परस्परोपग्रहों जीवानाम्" कहा है। अर्थात् जीवों का जीवन एक दूसरे के सहयोग से ही चल सकता है। अतएव धमं और आहंसा के आचरण में भी सामाजिकता की दृष्टि अनिवायं है। सामाजिकता की दृष्टि अभेद आचरण की प्रेरणा देती है। पर भेद-ज्ञान का होना भी जरूरी है। शरीर के अगोपाग एक-दूसरे से भिन्न आकृति वाले प्रतीत होते है, फिर भी उन सबमे एकात्म-वृत्ति है। इसलिए वे अलग-अलग होते हुए भी एकरूप है। पर में काँटा चुभते ही मन की प्रेरणा से हाथ अविलब काँटे को निकालने के लिए तत्पर हो जाते है। हाथों को ऐसा करने के लिए सिखाना नहीं पडता। पर का काँटा निकालते समय हाथ यह नहीं सोचते कि पर गदे है, हमसे नीचे है—हम इनका स्पर्श कैसे करे ? क्यों कि हाथ और पर में आकृति-भिन्नता के बावजूद चैतन्य का एकत्व है। "यथा पिण्डे तथा बहुगण्डे" अर्थात् जो इस शरीर में है, वहीं पूरे विक्व में है। शरीर के भिन्न आकृति और भिन्न काम वाले अग-प्रत्यम की तरह ही सारे ससार में भी अलग-अलग

भारतीय-सस्कृति मे बहिसा

प्राणी है। पर ''एगे वाया'' के सिद्धान्त के अनुसार समस्त आत्माएँ एक ही स्वरूप की है। इसी एकत्व अनुभूति के आधार पर अहिंसा का पालन किया जा सकता है।

शरीर तथा कार्य सबधी गौण उपाधियों के मोह में पड़कर जब मानव स्वयं को बाँघ लेता है, तब अहिंसा का पूर्ण विकास नहीं सध पाता। वैयक्तिक और सामुदायिक—संव प्रकार के वघन अहिंसा के विकास को रोकने वाले हैं। बधन और सकीणंता का अहिंसा से जन्मजात विरोध है। गगा की मुक्त जलधारा के समान अहिंसा का प्रवाह भी मुक्त और व्यापक होता है। अहिंसा कुटुम्ब, प्रान्त, भाषा, पय, सप्रदाय या तयाकथित धर्म के गड्ढों में बद कर दी जाए, तो उसकी भी वही हालत होगी, जो हालन गगा के शुद्ध जल की किसी गड्ढे में बन्द कर देने से होती है। सम्प्रदायवाद के घेरों में बन्द कर देने से अहिंसा ने अनेक विकृतियाँ पैदा की—कायरता पनपायी और 'धर्म खतरे में' का नारा देकर हिंसा को प्रोत्साहित किया। इसलिए अहिंसा के पालन और प्रचार के लिए उसे ममस्त वाहरी बधनों से मुक्त रखना होगा।

मानव ने अपनी सुविधा के लिए भाई-वहन, पित-पत्नी, मां-वाप आदि सबध बनाए। इन सबधों का उपयोग यदि मानवता के विकास में किया जाए, तब तो ठीक है किन्तु इन्हीं सबधों को सकीण घरों का रूप दे दिया जाए और इन सबधों के कारण समाज से द्वेप किया जाए, तो अहिंसा पनप नहीं सकेगी। इसी तरह समाज में सुविधा के लिए कुछ वर्ग बनाए गए तथा व्यवस्था की दृष्टि से पृथ्वी पर सीमा-रेखाएँ खींची गयी। किन्तु इन सबकी उपादेयता केवल व्यवस्था और सुविधा के लिए है। यदि इस मौलिक उद्देश्य को मुला दिया जाए और प्रान्त तथा राष्ट्रीय सीमाओं का व्यामीह हो जाए, तो यह व्यवस्था ही हिंसा का रूप धारण कर नेती है। क्योंकि सारे विश्व के मनुष्यों में एक ही स्वरूप बाली आत्मा बसती है—यह विचार जब तक कायम रहेगा, तब तक भाषा, प्रान्त या राष्ट्र के नाम पर सकीणता को प्रश्रय नहीं मिलेगा।

भाषा के नाम पर मन के टुकडे कर लेना निहायत नासमधी है, क्योंकि भाषा भावों को व्यक्त करने का एक साधन मात्र है। यदि उस साधन का दुरुपयोग किया जाएगा, तो उसका परिणाम हिंसा के रूप में ही प्रगट होगा। इसी तरह सप्रदायों और पथों ने भी आहिंसा के नाम पर सकुचित मत-वादों की प्रश्रय देने के कारण हिंसा को ही प्रोत्साहित किया है। जो आत्म-साधना के मिन्न-भिन्न प्रकार मात्र थी, वे धार्मिक परपराएँ ही यदि मानव को मानव से अलग करने का साधन बन जाएँगी, तो आहिंसा के विकास का इतिहास आगे कैसे बढ़ेगा? मेरा आश्चय इतना ही है, कि मानव समाज के बीच में भेद की दीवार खड़ी करना सर्वाधिक हिंसा का कार्य है। इसलिए अहिंसा का पहला रूप यही हो सकता है, कि इस प्रकार के जहतापूर्ण भेदों को नष्ट किया जाए।

यह भेद की दीवार मनुष्य ने अपने स्वार्थों को पूरा करने के लिए खडी की है। वरना समाज मे कामों का समुचित बँटवारा बहुत ही अच्छे ढग से किया गया था। समाज की आवश्यकता के अनुसार कुछ लोगों को ज्ञान-विज्ञान की साधना और उसके प्रचार का काम सीपा गया। कुछ लोगों को निर्वलो

गुरुदेव थी रन्त मुनि स्मृति-ग्रन्य

ही रक्षा हा कार्य मींदा गणा। हुन्छ लोगों को लक्ष्मी, लोहा. चमझा आदि का उप्योग कर आवश्यक कर्नुकों का उत्पादन करने के लिए हहा गणा। हुन्छ लोगों को वस्तुओं के विनिमय के जिंगा, एक दूमरे ही उत्तरत पूरी करने का काम मींपा गणा। इस तरह एक हो अर्थर के अलग-अलग अंगों में जिम तरह अलग-अलग काम लिया जाता है, उसी तरह समाज के अलग-अलग क्या बनाकर ऐसी व्यवस्था का निर्मात किया गया, ताकि विकास के मार्ग में कहीं बाधाएँ उत्पन्न न हों, पर मनुष्य के कुटिल मन ने अपने स्थायों को पूरा करने के लिए एक काम को कैंवा और दूसरे को नीचा माना। फरस्वरप लाति-याँनि जादि मंकीने मानगाएँ उत्पन्न हुई। किमी एक कार्य को बेय्ठ बनाना और दूसरे को अर्थय बनाना, इसी नरह केंच-नीचेपन की कर्यना करके पारस्परिक ध्यवहारों में भेद उत्पन्न करना—मबसे बढ़ी हिमा है। वाहे समाज का कोई भी काम क्यों न हो सब समान हैं। उन कार्मों को करने वाले समस्य मानव भी समान हैं। इस तरह का समानना-मूलक दृष्टिकोण ही सरल, सन्य व्यवहार करने की प्रेरा। देता है और वहीं सक्की अहिला का कर है।

युग के आरम्भ में मगवान ऋषमदेव ने समाज का तीन भागी में बटकाण किया—असि, मिन और हिप सानव के मन में पैदा होने वाली पशुना को, अपराव भावना को लोकने के लिए रक्षक दल है, वह 'असि' विभाग में आता है। जान-विज्ञान की मावना और शिक्षण का काम करने वाले मिन विभाग में जाने हैं। उस युग की जरूरत कि अनुसार यह बटवारा था। ऐसा मानना आवश्यक नहीं है कि आज भी ठीक उन शब्दों को पकड़कर चलना पड़ेगा। परिस्थितियों के अनुसार बुद्ध परिवर्गन अनिवायं होगा। लेकिन भावना की दृष्टि ने समाज में बनी उरह काम का बटवारा करना होगा और सब प्रकार के काम करने वाले समान स्तर के हैं, ऐसा मानना होगा। का बन्दारा करना होगा और सब प्रकार के काम करने वाले समान स्तर के हैं, ऐसा मानना होगा। का बेंद्र जनसङ्ख्य का विस्तार अधिकाधिक हो रहा है और आज इपि को छोगण का जरिया बना दिया गया है, इसलिए आज की परिस्थिति में शायद पूरे ममाज के लिए इपि अनिवायं मानी जाए। पर मूल प्रवन तो यह है, कि अहिंसा की दृष्टि ने असि, मिन और प्रविकास करने वाले मनुष्यों में किसी तरह का भेद नहीं है, कोई ऊँचा-नीचा नहीं है, जानि-भेट कवल मानव वा स्वायं और दृरागृह मात्र है।

बस्मृणा बंनणी होड, कम्मृणा होड खत्तिओ। बडसी कम्मृणा होड, मुद्दी हवड कम्मृणा॥"

शहिमा का प्रारम्य मनुष्य में होना है। जैसे शिक्षा का आरम्भ "क-व-ग" ने होना है, उसी तरह शिक्षा की दृष्टि से मनुष्य जल्दी समभ में बाना है। किमी भी दुन्त में पीडिन मनुष्य को जब छोटा बच्चा भी देवना है, तो उसकी आत्मा में कम्पन-मा छा जाना है। एक महज महानुभृति की मावना उसके अन्त करण में उटनी है। यह जो सहज हमदर्शी, है वहीं अहिमा का प्रवेश-द्वार है। किसी को दुग्बी देखने हीं उसके दुन्त को दूर करने का प्रयत्न करने की इच्छा होती है। मनुष्य के दुन्तों का प्रभाव आत्मा पर बहुत ही बीज्र पड़ता है। यह नहीं है, कि अहिमा का आगम्भ मनुष्य से होता और

भारतीय-संस्कृति मे अहिंसा

ज्यो-ज्यो आत्मा की सवेदन-शीलता तीन्न-तीन्नतर होती जाएगी, त्यो-त्यो प्राणीमात्र को आत्मौपम्य ममभने की भावना जागृत होगी और प्राणीमात्र की रक्षा के लिए मानव न केवल प्रयत्न करेगा, विस्क अपना बिलदान करने को भी तैयार रहेगा।

यह कैसी विडम्बना है, कि कुछ अहिंसा का दावा करने वाले की डे-मको डो को वचाने का प्रयत्न तो करते हैं किन्तु भूखे, नगे दिए मानव को छटपटाते हुए देखकर भी मन में करणा नहीं लाते। वास्तव में इस प्रकार की डे-मको डे को बचाने का प्रयत्न अहिंसा नहीं है। यह तो अहिंसा के रूप में आत्मा पर आवरण है। जिससे कृतिम सतोप होता है। जिसे की डे और मको डे के हु ख पर दया आती है, वह व्यक्ति दिलत, जोपित और दु.खी मानव की रक्षा के लिए अपने प्राण भी अर्पण कर सकता है। इस प्रकार हमें समभना चाहिए कि बहिंसा का जीवन में व्यवहार कैसे हो? बहुत बडे-बडे अहिंसावादी लोगों का उनके नौकरों के साथ जब व्यवहार होता है, तब तो दातों तले अगुनी दबानी पड जाती है। वे हरी सब्बी खाने में हिंसा मानते है, पर अपने आश्रितों को प्रताहित करने में या उनकी आवश्यकताओं का शोपण करने में चातुर्य और कुशलता समभन्ने है। यह हमारी अहिंसा की विडवना है। काम, को थ, मोह आदि विकारों को नप्ट करके मानव-प्रेम, समानता, शोपण का त्याग और समभाव की आराधना करना ही अहिंसा का सम्यक् स्वरूप है। जैसे दातों के बीच जीम के कुचल जाने पर भी हमें दातों पर कोच नहीं आता, क्योंकि हमारा यन यह जानना है कि जीम मेरी है और दात मी मेरे है, इसी प्रकार मानव के साथ भी अपनापन जुडना चाहिए और जब यह जुडेगा, तभी यन के सारे विकार और वोष पिट मकेंगे।

मैने ऊपर यह बताया है कि बहिंसा का स्वरूप केवल व्यक्तिगत साधना तक सीमित नहीं है। मिदर में जाना, सामायिक करना, भजन-कीतंन करना—यह मव व्यक्तिगत साधना के तरीके है। यदि कोई सममता हो, कि इन तरीकों से अहिंसा की साधना पूरी हो जाएगी, तो वह निरा भ्रम है। अहिंसा की प्रतिप्ठा तो जीवन के हर मोड पर होनी चाहिए। हमारा व्यवहार-व्यापार आदि कैसा है, यह देखकर ही अहिमक जीवन की कसौटी की जा सकती है। अधिक से अधिक शोपण के जिरए पैसा एकत्रित करने की घुन अहिंसा की साधना में सबसे बडी वाचा है। जो अहिंसा की साधना चाहता है, उसे सत्य और अपरिग्रह को साधना अनिवार्य रूप से करनी पढ़ेगी। कदम-कदम पर यह सममना होगा कि मैं समाज के लिए कही भारभूत तो नहीं वन गया हूँ ने मेरे कारण कही विषयता को, विरद्धता और शोपण को प्रोत्साहन तो नहीं मिल रहा है ने इम प्रकार सतुलित चिन्तन करते हुए जीवन-व्यवहार चलाना अहिंसक चर्या के लिए आवस्थक है।

कर्म और अनीववर-वाद

श्रीप्रकाश बुबे एम० ए०

मारतीय दर्शनो मे लोकायत (चार्शक) को छोडकर सभी दर्शन कर्मवाद को मानते है। कर्मवाद का सरलतम एवं स्पष्टतम अयं है कि जो जैसा करेगा, वह वैसा भोगेगा। भारत के ऋषि-महर्षियो ने सतत चिंतन के उपरान्त जिस विशाल प्रज्ञा-मन्दिर का निर्माण किया है, उसका स्वणं कलश यदि मुक्ति है, तो उसकी आधारशिला कर्मवाद। इस ससार मे कोई बनी है, तो कोई निर्धन। कोई सुखी है, तो कोई दुराचारी। कोई स्वस्थ और सुन्दर है तो कोई रुग्ण व कुरूप। कोई सदाचारी है, तो कोई दुराचारी। कोई भला है तो कोई बुरा। इन सब विपमताओ का मूल कारण क्या है? क्यो अच्छे लोग प्राय कष्ट उठाते हैं, और दुष्ट लोग मस्रमल की सेज पर सोते हैं? क्यो किसी का एक मात्र पुत्र मर जाता है और दर्जनो पुत्रो वाले निर्धन पिता की वश-वृद्धि लगातार होती जाती है? प्रत्येक जागरूक व्यक्ति के अन्दर अनायास ही यह जिज्ञासा उत्पन्न हो जाती है कि अन्ततोगत्वा इमका कारण क्या है, कहाँ है? इन सारे प्रक्तो और विषमताओ का एक मात्र उत्तर है "कर्म"।

कमं का साधारण अर्थ होता है-कार्य, अथवा किया। हम जो भी कार्य करते है, वे उस काय तक ही सीमित नही रह जाते। प्रत्येक कार्य-कलाप एक ऐसा सस्कार छोड जाता है, जो बाद मे उपयुक्त समय व स्थान पाकर फल देता है। हम आज जो कर रहे हैं, उसका फल कल अवस्य मिलेगा। आज जो भोग रहे हैं, वह भूतकाल के कृत्यों का परिणाम है। हमने जो पेड दस वर्ष पहले लगाया था, उसी का फल आज खाने को मिलता है। जो बीज आज बोया जाएगा, वह तुरन्त फल न देकर भविष्य में फल देगा। इस प्रकार प्रत्येक कार्य या फलभोग में भूत, वर्तमान और भविष्य की श्राखला बनी रहती है। इसी सिद्धान्त को जरा बड़े पैमाने पर लागू करने से हम पूर्वजन्म व पुनर्जन्म का निष्कर्ष निकालते हैं। हम

कर्म और अनीश्वरवाद

अपने किए हुए कमों के कारण ही दुख या सुख भोगते है। सन्त तुलसीवास ने बड़े ही सुन्दर शब्दों में इस तथ्य को स्पष्ट किया है — "कमें प्रधान विश्व किर राखा। जो जस करइ सो तस फल चाखा।" जव एक सज्जन व्यक्ति को हम इस जन्म में कष्ट उठाते देखते हैं, तो एक पूर्वजन्म का अनुमान लगाना पढता है, जिससे किए गए कृत्यों के कारण व्यक्ति-विशेष सज्जन होने के बावजूद मी कष्ट उठाता है। इसी प्रकार कोई व्यक्ति यदि इस जीवन में अनेक अत्याचार व दुष्कृत्य करता है, तथापि वढे आराम से दिन काट ले जाता है, तो उसके लिए भी एक भावी जीवन की निष्पत्ति करनी होती है, क्योंकि कर्म का बिना भोग के क्षय नहीं होता—"विना भोगान्त तत्क्षय।" तथा "नाऽमुक्त क्षीयते कर्म कल्पकोटि क्षतरिष ।"

कमें की शक्ति बड़ी अदभुत है। जड, चेतन, स्थावर, जगम, सूर, असूर आदि कोई भी इसके प्रभाव से बचित नहीं। सारे ससार का सचालन कर्म के द्वारा ही होता है। रिव, शशी, नक्षत्र तथा तारे सभी कर्म के नियम से परिचालित होते है। सूर्य की प्रत्येक रहिम, वर्पा की प्रत्येक वृद, धूल का हर एक कण, सागर की सभी तरगे, काल का एक-एक लग-यह सब कर्म के कानून के पावन्द है। वैदिक साहित्य मे कर्म को "ऋत" के समकक्ष माना गया है। कर्म स्वय मे अचेतन या निर्जीव है, परन्तु इसका शासन चेतन जगत पर भी है। ईश्वरवादियों को यह वहा अटपटा लगता है। वे यह नहीं समक्त पाते कि निर्जीव कैसे सजीव पर शासन कर सकता है। वे कमें के समृचित सचालन के लिए चेतन ईश्वर को आवश्यक बताते हुए यह कहते है कि कर्म ईश्वर से उत्पन्न हुआ है और ईश्वर कर्माध्यक्ष है-"कर्म ब्रह्मोदभव विद्धि ... (गीता) तथा "एको देव सर्वभूतेषु ग्रढ सर्वव्यापी सर्वभृतान्तरात्मा । कर्माघ्यक्ष सर्वभृताधिवास साक्षी चेता केवलो निर्गुणक्च।" (क्वेताक्वर उपनिपद्) । परन्तु यदि हम कर्मवाद पर दृढतापूर्वक स्थिर रहे. तो निश्चित रूप से ईश्वर का श्याग करना होगा। ईश्वर की कल्पना करने में हम जगत के सारे श्रेय व प्रेय का समावेश कर डालते है। ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वशक्तिमान, मक्त-वत्सल, करुणागार, उदार व कुपाल है। परन्तु यदि ईश्वर दया की मूर्ति है और साथ ही साथ जगत का लप्टा भी है, तो क्यो उसने दुनियाँ मे विभीषिकाएँ, महामारियाँ, निर्धनता, व्याधियाँ तथा कलह आदि बनाए ? यदि उसने इनका निर्माण या सर्जन कर ही दिया, तो बाद मे क्यो नहीं इनको समुलत नष्ट कर हाला ? वह सवंशक्तिमान है, तो कोई कारण नहीं कि इनका उन्मूलन न कर सके। यदि यह कहा जाए कि ईश्वर कमें के अनुसार सुष्टि करता है, तो प्रक्त है कि जब सुष्टि के आदि मे जीव था ही नहीं तो कर्म भी नहीं रहा, तब कैसे मुख्टि मे विषमता आई? यदि मृष्टि व कर्म तथा जीव सभी को अनादि मान लिया जाए, तो यह विवेकपूर्णं उत्तर की अपेक्षा पलायनवाद ही कहा जाएगा।

कर्मवाद और ईश्वरवाद—दोनो को साथ मानकर चलने से हम एक ऐसी जगह पहुँचते है, जहाँ नीचे खाई और उपर पहाड है। यदि ईश्वर कूटस्थ व अक्रियाशील है, क्यों कि वह आप्तकाम है, तो वह जगत की सृष्टि नहीं कर सकता। और यदि वह क्रियाशील है, तो कर्मवाद के अधीन हुआ। सत् और निरयंक या सार्थक और असत् ये दो ऐसे विकल्प है, तो ईश्वरवादियों को कभी ग्राह्म नहीं हो सकते। यदि कमें ईश्वर का बनाया हुआ है और ईश्वर कमें के अनुसार सृष्टि निर्माण करता है तथा सुख-दू खादि

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

का विभाजन करता है, तो ईश्वर कर्मवाद के अधीन हुआ ही । यहाँ पर ईश्वर की स्वतन्त्रता को आवात पहुँचता है। यदि वह कर्मवाद की उपेक्षा या उल्लंघन करता है, तो वह उन्मत्त एव अनियत्रित तानाशाह कहा जाएगा, जिसकी हुकूमत का कोई नियम ही नही।

इश्वरवादी मतो में ईश्वर की कृपा या अनुग्रह से जीव को मोक्ष देता है। परन्तु यदि कर्मवाद को वास्तिविक अर्थ में लिया जाए, तो ईश्वर के अनुग्रह को कोई स्थान ही नही—कोई अर्थ ही नही। कहा जाता है कि ईश्वर की कृपा कर्म की अपेक्षा नही करती। बाइविल के अनुसार ईश्वर के दरबार में निकृष्ट—उत्कृष्ट बन जाता है और अतिम—प्रथम। पापी को मोक्ष पहले मिल जाता है और पुण्यात्मा को बाद में। कर्मवाद की अवहेलना करके यदि ईश्वर जीवों को मोक्ष देता है, तो एक साथ सभी जीवों को मोक्ष दे देना चाहिए, ताकि सारा किस्सा ही समाप्त हो जाए। परन्तु ऐसा नहीं होता। शायद ईश्वर ऐसा करने को स्वतन्त्र नहीं है। परन्तु जब कर्म का घ्यान रखे बिना ही वह कुछ को मोक्ष दे देता है और कुछ को नहीं, तो पक्षपाती होगा तथा वैषम्य नैवृष्य का प्रसग उपस्थित हो जाएगा, जिसे ईश्वरवादी कदापि नहीं मानेगे। दूसरी और यदि पापी को कुपा से मोक्ष प्रदान कर देता है और पापी के सारे कर्म बिना भोग के ही नष्ट हो जाते हैं, तो कर्मवाद की आधारशिला ही चलायमान हो जाती है। तब तो कोई पापी असल्य पाप करने के पश्चात् ईश्वर के समक्ष हाथ जोडकर, क्रपापात्र बनकर मुक्ति पा जाएगा। परन्तु लोगों को ईश्वर की ऐसी कुपा का विश्वास हो जाए, तो सभी लोग श्रमसाघ्य नैतिक आचार-विचार छोडकर दुष्कर्मों में ही प्रवृत्त हो जांए और सामाजिक जीवन में अराजकता एव नृशसता का नग्न नर्तन होने लगे।

इस प्रकार कर्मवाद व ईञ्चर दोनों को मानने से हम एक ऐसी स्थिति पर पहुंचते है, जिसे दार्श- निक शब्दावली में 'उमयत पाशारज्जुं की मजा दी जाती है। यहाँ सॉप-छ्छूँदर की दशा हो जाती है। म निगलना बनता है, न उगलना। ईश्वरवादी यद्यपि इन किठनाइयों को दूर करने का प्रयत्न करते हैं, परन्तु उन्हें इस प्रयास के फलस्वरप कुछ भी हाथ लगता हो, ऐसा प्रतीत नहीं होता। अनीव्यरवादी ईश्वर को नहीं मानते, उनका काम बिना ईश्वर के ही चल जाता है। वे तो प्रयत्नलाध्व के न्याय को मानते हैं। यदि ताजा व शुद्ध दूध हमें बाजार से मिल जाए तो गाय घर में रखकर उसके लात सहने से क्या फायदा? ईश्वर को न मानने से अनेक समस्याएँ सुलक्ष जाती है। कितनी ही चीजें सम्भव हो जाती है। पश्चिम के दार्शनिक नीत्शे ने घोषणा की—''ईश्वर मर गया।'' और यदि ईश्वर मर गया, तो नैतिक आदर्शों व समाज की ब्यवस्था का सारा दायित्व मनुष्य के कन्धो पर आ पडता है। पश्चिम के मानवतावादी व अस्तित्ववादी विचारों की पूर्वपीठिका यही है। और यही है भारतवर्ष में अनीश्वरवादी दर्शनों व सम्प्रदायों के विकास की आधारिशला। मानव जाति के विकास के इतिहास पर यदि दृष्टिपात किया जाए तो पता लगेगा कि ईश्वर के विचार ने मनुष्य के अन्तर में हीनता की प्रन्थि उत्पन्न कर दी है। जो कुछ है सब ईश्वर है, जो भी हम करते है सब ईश्वर द्वारा प्रेरित होकर करते है, ऐसी भावना ने मानवता का पतन अधिक किया है, उत्थान कम। आत्म-निर्मरता का पाठ पढने वाले अनीश्वरवादियों ने विकास के नाम पर चार चाँद लगाएँ है। क्योंक उन्हें मानव-शक्ति की थाह लगानी थी, उसे प्रकट करते

कर्म और अनीश्वरवाद

की प्रदर्शनी लगानी थी। जब आत्मा पर अपना नियन्त्रण होता है, तब आत्मा का विकास होता है। परन्तु जब आत्म पर किसी दूसरे का नियन्त्रण होता है, तब ह्वाम होता है, अवनित होती हैं। आत्मा पर परमात्मा का कब्जा नहीं होना चाहिए। उमें स्वच्छन्द आकाश में पल फडफड़ाने देना चाहिए, तभी वह शक्तिशाली होगा और अपने स्वस्प को समक्षेगा। दीन-हीन बनकर ईंग्बर के समक्ष घटने टेकना क्या किमी जमीदार की गुलामी में कम है शान्मा को सबल बनाने के लिए इसी की मर्वोपिंग मत्ता म्बीकार करना अनिवार्य है।

इन्ही सब कारणों से जैन, बौद्ध व सीमासकों ने ईरवरवाद का त्याग कर कर्मवाद को माना। यदि यह कहा जाए कि अनीश्वरवाद—कर्मवाद का स्वाभाविक निष्पन्न रुप है, तो अवाद्यनीय या अनुपयुक्त न होगा। कर्म की सबंतोमुखी एव युक्ति-युक्त व्याग्या करने पर ईश्वर की घारणा लुप्त हो जाती है। प्रश्न यह उठता है कि तब ईश्वरवादी कर्म में विश्वास कैमें करने हं? उत्तर है कि वे कर्म को मानते तो है, परन्तु सर्वोच्च नियम के रूप में नहीं। कर्म-जान व भिक्त में वदकर नहीं है। यहाँ तक कि वह ईश्वर के अनुप्रह के भी आधीन है। इसी कारण ईश्वरवादी मप्रदायों में सुविधानुमार कर्मवाद को परिमाजित व मशोधित करने के पश्चात् ग्रहण किया गया है। कही कही तो यह विकृत भी हो गया है। कही राजा के दुष्कर्मों में मार्ग प्रजा की हानि वताई जाती हैं, तो कही परनी के पुण्य से पित कान के गाल से भी लीट आता है। कही भिक्षा न देने पर गृहस्य के सारे पुण्य भिक्षक को स्थानान्तरित हो जाते हैं, तो कही एक शुटि के कारण आजीवन का तपस्वी अनन्त नरक भागने वाला बताया जाता है। पाञ्चात्य विद्वान थी हाप्किन्स ने रायल एशियाटिक मोसाउटी के जर्नल (१६०६ ई०) में इस दिशा में सम्यक् प्रकाश डाला है, जो रोचक होने के साथ-माय माननीय भी है।

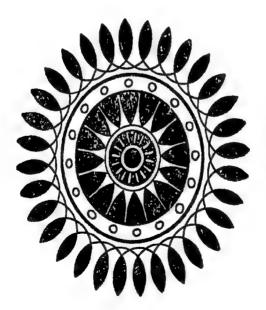
सारे अनीश्वरवादी इस बात पर एक मत है कि कमं न्वय फल देता है। इमके सचालन के लिए किसी चेतन की आवश्यकता नहीं है। अचेतन कमं जब चेतन जीव के सपकं में आता है, तब कमं में एक ऐसी शक्ति आ जाती है, जो जीव के सुख-दुख का उसके कार्यों के अनुमार निश्चय करती है। मीमासक लोग इस शक्ति को "अपूर्व" या अदृष्ट कहते हैं तथा जैनमतावलम्बी—"कमं-पुद्गल"। जब हम कोई कार्य करते हैं तो आत्मा में एक प्रकार का स्फुरण उत्पन्न होता है, जिमसे आन्दोलित होकर कमं-पुद्गल आत्मा के साथ चिपक जाते हैं और समय पाकर फल देते हैं। इन कमं पुद्गलों का आम निरतर होता रहता है, और क्रियाशील जीव में ये बैंबते जाते हैं। गम्यग् दर्शन, ज्ञान व चारित्र द्वारा ही इनका सबर के उपरान्त निर्जरा हो सकती है। कमं से मुक्ति ही वास्तविक मुक्ति है। बौद्ध दर्शन में इमी कमं को "सस्कार" कहने हैं, जिसका कारण अविद्या है। जो कार्य हम करते हैं, उसका सस्कार वनता है और वहीं फल देता है। यह एक स्वत चालित व अविच्छिन्न नियम है, जिसमें नियन्ता की आवश्यकता नहीं है।

ईंग्वरवादी यहाँ पर प्रतिवाद कर सकते हैं कि कमें को फल देने के लिए आखिर चेतन की शरण लेनी ही पड़ी, तो अनीश्वरवादी "ईंग्वर" से क्यो चिढते हैं, उसे मान क्यो नहीं लेते ? इसका उत्तर यह है कि कर्मवाद यह अवस्य मानता है कि कमें चेतन के साथ कार्य करता है, परन्तु इसका यह

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

तात्पर्यं नहीं कि वह चेतन ईश्वर ही है। कमं को फलित होने के लिए ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं। यदि कमं के फल के लिए ईश्वर आवश्यक होता, तो ईश्वर के न मानने वालों के कमों का कोई फल ही न होता। पर ऐसा नहीं होता है। यदि चेतन का अर्थ ईश्वर लगाया जाए, तो इस दृष्टि से सारे मतों के अनुयायी ईश्वरवादी हो जाएँगे। परन्तु ईश्वरवादी ईश्वर को साधारण चेतन अर्थ में नहीं समभते। और भी, कमं, चेतन पर आश्रित है, यह कथन ठीक नहीं। चेतन जीव कमं का विषय है और विषय कदापि विषयी का आधार नहीं होता। यदि यह प्रश्न उठाया जाए, कि विना चेतन के कमं कैसे हुआ तथा बिना कमं के चेतन बन्धन में आया तो कैसे, तो इसका उत्तर यह है कि कमं एव जीव—दोनो बीजानुर की भाँति अनादि है। दोनो में पौर्वापर्यं का भेद नहीं है। इस बात को ईश्वरवादी भी मानते है।

यद्यपि कमं व अनीश्वरवाद पर अनेक ऐसे प्रश्न व विचार है, जिनका विचारपूणं अघ्ययन काफी शिचकर एव लाभकारी होगा, परन्तु वह सब लघु निबंध की सीमा के बाहर है। उनके लिए तो स्वतन्त्र ग्रन्थों का विशाल क्षेत्र ही उपयुक्त होगा। मैंने यहाँ पर इतना ही प्रयास किया है कि मुख्य समस्याओं व उलभनों को दृष्टि-पथ में लाया जाए। यद्यपि मैं स्वय ईश्वरवादी हूँ, परन्तु कमंबाद को सही रूप में ग्रहण करने पर जैसा कि मैंने पहले कहा है, ईश्वर विषयक विचारों पर आधात पहुँचाता है। आशा है कि विद्वज्जन इस दिशा में कुछ नयी विचार श्रुखलाओं का प्रवर्तन करेंगे, ताकि इस विषय पर पूणं प्रकाश पह सके।



श्रहिसा का मूल श्राधार : समत्व-योग

सुरेशमुनि शास्त्री साहित्यरत्न

ग्रहिंसा का मौलिक मूल्य

मनुष्य का जीवन जब स्वार्थ की सकीणं सीमाओ से घर जाता है, तो समार मे चारो ओर विषमता का दुश्चक चल पढता है। परिवार, समाज और राष्ट्र के अन्तराल मे दु ख, पीडा, वेचैनी और व्याकुलता अपने पैर पसारने लगती है। स्वार्थी मनुष्य अपने ही खाने-पीने के लिए, अपने मौज-मजे के लिए, अपने ही सुख-भोग के लिए, दूसरो का बोपण करता है, दूसरो को लूटता है, दूसरो को घोखा देता है, दूसरो की आंखो मे धूल-भोक कर अपना उल्लू सीधा करता है। अपने आराम के लिए इसरो का आराम छीनता है, दूसरो की लाझ पर अपनी जिन्दगी का महस्त खडा करने की कोशिश करता है, अपनी खुशी के लिए औरो की जिन्दगी को कुचलता है- दूसरो के प्राणो के साथ खिलवाड करता है। दूसरो के कपर क्या गुजर रही है, इस और उसका ध्यान ही नही जा पाता। वह तो अपने को ही देखता है। अपने आप मे ही वन्द हो जाता है वह। अपनी ही इच्छाओ, महत्त्वाकाक्षाओ तथा सुख-सुविधाओ को महत्त्व देता है। इस स्वार्थ-परता तथा सकीणं दृष्टि के फलस्वरूप परिवार, समाज और राष्ट्र मे हिसा शोषण, भेद-भाव, तथा दानवता का नगा नाच होने लगता है। भानव, मानव न रहकर दानव वन जाता है।

जैन-सस्कृति के विष्ठ विधायकों ने मानव को जीवन के इस सकुचित घेरे से बाहर निकालने के लिए, स्वार्य को परमार्थ में परिवर्तित करने के लिए, दानवता को मानवता का रूप देने के

गुम्देव थी रन्न मुनि म्मृनि-प्रत्य

लिए मानव-जगत् को अहिंमा का अच्क प्रयोग वतलाया ! मानव के अन्तर को अक्सोरने हुए उन्होंने कहा — मानव ! जब तक तू अपने-आप में बन्द रहेगा, तो मुख शान्ति के तुफें कभी भी दर्शन नहीं हो मकते ! कोरा अपने प्रति प्रेम जहर है, नेरा भी विनाश करेगा और दूसरों का भी विनाश करेगा ! यदि तेरा यह प्रेम जन-जन के मन-मन तक पहुंच जाए, यदि तू विराट् म्प धारण कर प्राणिमात्र को अपने प्रेम की डोरी में लपेट ले, आत्ममात् करले तो तरा यह प्रेम अमृत वन जाएगा, स्त्र-पर के लिए मगल वरदान वन जाएगा ! तेरे मन के अन्तराल की गहराडयों में में करणा की अमृत-धार फूट निकलेगी ! जब तू व्यप्टि से निकलकर समप्टि के रूप में मुख दुख की वात मोचन लगेगा, तो तेरे जीवन में अहिंमा का देवता जाग उठेगा ! तेरा मन वचन-कर्म अहिंमा के मधुर माँच में दल जाएगा और तू मच्चे अथीं में मानव वन जाएगा ! तेरे परिवार, समाज तथा राष्ट्र में मर्तत्र समता का, मुख का, शान्ति का मुखद-मगल वातावरण वन जाएगा ! इधर-उधर कही भी दुल, भय, त्राम, शोपण, अन्याय, अत्याचार, भ्रप्टाचार, हाहाकार का अभिशाप नजर नहीं आएगा ।!

श्रहिसा का मूल श्राधार समत्व योग

ं अहिंसा-तत्त्व का विश्लेषण मनोवैज्ञानिक दृष्टि में करने पर यह निश्चित रूप में कहा जा मकता है कि, अहिंसा की भावना आतक-दशन तथा समस्व-योग में ही पैदा होती है। समस्व-योग ही अहिंसा का मूल आधार है। जो व्यक्ति दुल से नहीं, दुल के कारणों में वचना चाहता है, वह आतकदर्शी है, अथवा दूसरों को दुल देने में जो अपना दुल देखें, वह आतकदर्शी है। आतक-दर्शी ही समदर्शी-समस्व-योगी वन सकता है—यह अनुभव की कसीटी पर परला हुआ एक निश्चित-निश्चल एव स्थिर स्पष्ट तथ्य है। दुल अपने को अप्रिय हैं, नो सबको अप्रिय हैं— इस सवेदना, अनुभृति और आत्मा के समस्वयोग से ही अहिंसा उपजनी है। इसीलिए तो जैन-सकृति के उन्नायको तथा भाग्य विधाताओं ने एक दिन उद्घोषणा की थी — "अपने को मुख प्रिय हैं और दुल अप्रिय हैं, तो दूसरों को भी सुल प्रिय है और दुल अप्रिय हैं। हिंसा अपने लिए अनिष्ट हैं, तो दूसरों के लिए भी अनिष्ट हैं—यह मोचकर दूसरों की हिंसा नहीं करनी चाहिए। वि

समत्वयोग का मूलमत्र : जीग्रो ग्रौर जीने दो

अहिंसा की मूल-भावना प्राणि-मात्र को जीने का समान अधिकार प्रदान करनी है। जिओ और जीने दो, यह अहिंसा का स्विणिम-सूत्र, जीवन के प्रति प्रत्येक प्राणी के अन्तर की आधा-आकाका का आदर स्वागत करता है और जीने के लिए प्राणि-मात्र के दावे को हृदय में म्वीकार करता है—यही तो प्रत्येक प्राणी के मन-मानम की सहज, स्त्रासाविक एव प्रवल आकाका है।

[े] आत्मवत्सर्व भूतेषु, सुख-दु खे प्रियाप्रिये । चिन्तयन्नात्मनोऽनिष्टा, हिमामन्यस्य नाचरेत् ॥

[—]आचार्यं हेमचन्द्र

वहिंसा का मूल बाधार समत्व-योग

श्रमण भगवान् महावीर से एक जिज्ञासु साधक ने प्रश्न किया भते । बापके शिष्य, ये निर्ग्रन्थ भिक्षु हिंसा का त्याग क्यो करते है ? बहिंसा का पथ क्यो अपनाते है ? अनेक भयकर कप्ट और घोर यातनाएँ सहन करते हुए भी, इस दुर्गम-विषम मार्ग पर क्यो चलते है ?

श्राहिसा के उस परम देवता का सहज उत्तर था आयुष्मन् । ससार मे सब जीव जीना चाहते हैं। मरना कोई भी नहीं चाहता । सब अपने अस्तित्व के लिए सघर्ष करते हैं, भूजते हैं, प्रयत्न करते हैं । मरना कोई चाहता हो नहीं । इसीलिए निग्रंन्थ, भिक्षु, घोर जीव हिंसा का परित्याग करते हैं। मरना के जीवन की घारा एक हैं। सभी प्राणी दीर्घायु चाहते हैं, सुख पसन्द करते हैं और दुख से घबराते हैं। सबको मरण अप्रिय है, जीवन प्रिय हैं। सभी जीने की कामना करते हैं। ससार में जीवन सब को प्यारा है। व

सब प्राणियों की म्रावाज एक है

जैन-सस्कृति के महान् आचार्यों का यह साम्य मूलक स्वर मारत के मैदानों में गूँजता रहा है कि, जीवन का मोह और मृत्यु का भय, सब प्राणियों को एक समान है। सब जीव जीना चाहते है, मरना कोई नही चाहता। "एक गन्दगी को कीडे और स्वर्ग के अधिपित इन्द्र के अन्तर में जीवन की आकाक्षा समान है और मृत्यु का भय भी समान है। जिन्दगी का मैदान वरावर है। सब प्राणियों की आवाज एक है। तुम अपने अन्दर दृष्टि डालकर देखों, अपने अन्तर में काक कर देखों कि, तुम्हारी चाह क्या है? तुम्हारी आत्मा सुख चाहती है, तो दूसरे की आत्मा सुख चाहती है। तुम्हे दुख प्यारा नहीं, तो तो ससार के अन्य जीवों को भी दुख प्यारा नहीं। "जीवन को नापने का एक ही गज है।

समत्वयोग का उद्गाता ऋषि

जैन-मस्कृति के अमर उद्गाता ऋषि गर्दमालि ने राजा सयित को इसी समत्वयोग का सन्देश देते हुए कहा था---राजन् जैसे तुम गिडगिडा रहे हो, पीपल के पत्ते की तरह थर-थर कॉप रहे हो, ऐसे

सन्वे जीवा वि इच्छंति, जीविउ त मरिज्ञिउ ।
 तम्हा पाणिवह घोर, निग्मथा बज्जपंति ण ।।

[—]दशवैकालिक-सूत्र

[े] सब्वे पाणा पियाज्या, सुहसाया, बुक्स-पडिकूला, अप्पिय-वहा, पिय-जीविणो, जीविज-कामा, सब्वेसि जीविय पियं।

[—]आचाराग-सूत्र, १।२, ६२-६३

अमेध्य मध्ये कीटस्य, सुरेन्द्रस्य सुरालये । समाना जीविताकाक्षा, सम मृत्यु-भय द्वयो ॥

⁻⁻⁻आचार्यं हेमचन्त्र

र जह मम न पिय दुक्ख, जाणिय एचमेव सब्द जीवाक

⁻⁻वेनाचार्य

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

ही दूसरे सत्रस्त प्राणी भी दुख मे त्राम पाने हैं, गिडगिडाते हैं। जैमे तुम भयभीत हो रहे हो, ऐसे ही दूसरे प्राणी भी मरने से भय खाते हैं, घवराने हैं। मूक पशु, जो बेचारे अपना दुख प्रकट भी नहीं कर सकते, उनके चृन से तुमने अपने हाथ रो हैं। दूसरों को भय देकर, दूसरों की जिंदगी लूटकर, दूसरों को मौत के घाट उतारकर, तुम निर्मय हो मकते हो, राजन्। पैर मे काटा लग जाए, तो तुम्हें न दिन में चैन न रात को नीद ही आती। तो फिर, जिमकी गर्दन पर छुरी चलती है, वाण की चोट लगती है, तो क्या उनको पीडा नहीं होती? क्या उनका जीवन, जीवन नहीं है? क्या उनको अपने प्राण प्यारे नहीं हैं? सबके अन्दर एक ही चेतना की घारा वह रही है। सब मुख तथा निर्मयता चाहते हैं। जो दूसरों को हैंसाएगा, वह हैंसेगा, जो दूसरों को रलाएगा, वह रोएगा, आमू बहाएगा। दूसरों को निर्मय करोंगे, तो निर्मय बनोंगे और दूसरों को रलाएगा, वह रोएगा, अमू बहाएगा। दूसरों को निर्मय करोंगे, तो निर्मय बनोंगे और दूसरों को भय दोंगे तो, भय मिलेगा, जैमी ध्वनि, वैमी प्रतिब्बिन। है पार्थिव! तुम्हे अभय है, डरो नहीं, गिडगिडाओं नहीं। यदि मचमुच, तुम निर्भय रहना चाहने हों, तो दूसरों को तुम भी अभय देने वाल बनों, निर्भय बनाओं। इस अनित्य-नव्वर ससार में चार दिन की जिन्दगी पाकर क्यों हिंसा में डूबे हो, क्यों दूसरों के खुन से हाय रगते हों। "

समत्वयोग से पाप-निवृत्ति

जैन-सस्कृति के महान् तीर्थंकरों ने समत्व-योग पर वल देने हुए एक दिन तुमुल उद्घोप किया था, सब आत्माओं को अपनी आत्मा के समान समकों और जितने भी ससार के अन्य प्राणी है, उनमें अपने आपकों देखों तथा ससार की सब आत्माओं को अपने अन्दर में देखों 12 यदि तुम विष्व की समस्त आत्माओं में अपने-आपकों समभोगे, अन्य आत्माओं के अन्दर भी आत्म-दर्शन करोगे, तो उम स्थिति में, यदि तुम किसी को कप्ट दोगे, तो तुम्हें यही अनुभूति होगी कि, मैं अपनी आत्मा को कप्ट दे रहा हूँ 1 किमी को गाली दोगे, तो यही तुम महमूस करोगे कि मैं अपने आपको गाली दे रहा हूँ 1 क्योंकि मारे विश्व की आत्माओं में मेरी आत्मा भी आत्ममान् है, तो किसी को कप्ट पहुँचाने अथवा गाली देने में अपनी चोट अपने ऊपर ही तो पड़ेगी। मसार के प्राणियों को अपनी आत्मा के ममान मानकर यदि समूचे जगत् को तुमने एक विराट हप में स्वीकार कर लिया, तो तुम्हारा जीवन विकार-वासनाओं से मुक्त होता चला जाएगा। कर्म के आन्नव का निरोध होता जाएगा, आत्म-दमन तथा इन्द्रिय मयम का मार्ग प्रशस्त हो जाएगा, फिर मसार में रहते हुए भी तुम्हें पाप-कर्म का बन्च नहीं हो पाएगा। तुम्हारा जीवन निप्पाप हो जाएगा। वे

[े] अमलो पत्थिवा ! तुर्क्म, अभयदाया भवाहि य । अणित्वे जीव-लोगम्मि, कि हिंसाए पसन्जिस ॥

[—] उत्तराघ्ययन सूत्र १८।११

र सन्त्रभूयप्पभूयस्त्र, सम्मं भूथाइं पासको ।

वैकालिक-सूत्र, ४।६ ----दशवैकालिक, ४।६

³ पिहिआसबस्स दतस्य पात्र-कम्मं न वघइ।"

अहिंसा का मूल आघार समत्व-योग

समत्वयोग बनाम श्रात्मोपमता

"जिन बातो से, जिन व्यवहारों से, जिन चेष्टाओं से हमें दुःख होता है, वह वाते, वह व्यवहार, वह चेप्टाएँ हम दूसरों के प्रति भी कभी न करें " यह अनमोल शिक्षा हमें अहिसा परक समत्व-योग से ही हैं। जिन बातों से हमारे अन्तर में हफं एवं आनन्द की लहर दौड जाती है, उससे दूसरों को भी लाभ-प्राप्त हो, ऐसा सिक्ष्य प्रयत्न हमारा होना चाहिए-यह आत्मोपमता की वास हमें अहिसा सिखलाती-बतलाती है। जो तुम अपने लिए चाहते हो, दूसरों के लिए, —समूचे समार के लिए भी चाहों और जो तुम अपने लिए नहीं चाहते, उसे दूसरों के लिए भी मत चाहों, मत करों। —यह आत्म-दृष्टि जैन-सस्कृति की अहिसा में ओत-प्रोत होकर अखण्ड आत्म-जगत् को उज्ज्वल अनुभूति का विराट् आदर्श प्रस्तुत करती है।

समत्वयोग: एक श्रेष्ठ प्राचरण

कहना न होगा कि, जैन-सस्कृति की अहिसात्मक आवना के मूल मे सर्वत्र साम्य-दर्शन तथा समत्व-योग का स्वर गूंज रहा है। समत्व-योग का अर्थ है—सब प्राणियो के साथ एक-रूप हो जाना, अपने पराये का भेद न रहना। ससार मे पराएपन का ही अर्थ है, दुख तथा हिंसा होना और साम्य-भाव अथवा समत्व-योग का ही अर्थ है, सुख एव अहिंसा होना। सुख दुख की सारी परिभाषा समत्व तथा असमत्व पर ही केन्द्रित है।

दु स के परिहार तथा सुख के स्वीकार के लिए प्रयत्नशील मानव को अहिंसा का पाठ पढाने वाले इस साम्य-दर्शन तथा समत्व-योग की भावना की उपासना करनी ही होगी। ससार में सर्वत्र दृष्टि-गोचर होने वाले पराएपन के अधेरे को दूर करने के लिए ही, जैन-सस्कृति के ज्योतिर्घर आचार्यों ने अहिंसा को महाप्रदीप वतलाया था। जिसका अभिप्राय यह था—हमारे जैसी ही दूसरों को भी सुख दु ख, मान-अपमान, तथा भूख-प्यास की अनुभूतिया होती है। क्यों कि, सबके अन्दर वही एक चेतना की धारा प्रवाहित हो रही है। जैसे हमारे मन, बुद्धि, हृदय है, ऐसे ही वह सब दूसरों के भी है। सब प्राणियों के साथ यह समत्व का व्यवहार ही सबंश्रेष्ठ आचरण है। उ



[े] ज इच्छिसि अप्पणतो, ज च न इच्छिसि अप्पणतो । तं इच्छ परस्स वि मा वा एत्तियनं जिणसासणय ॥

^२ एगे आया—ठाणाग-सूत्र १-१

³ सर्व-सत्त्रेषु हि समता सर्वाचरणाना परमाचरणम् ।

⁻⁻⁻बृहत्कल्प-भाष्य

⁻⁻⁻आचार्य सोमदेव, नीतिवाक्यामृत

मौतिकवाद श्रौर जैन-दर्शन ★

मुनि श्री महेन्द्रकुमारजी बी० एस० सी०

पिष्वमी दर्शन जगत् मे भौतिकवाद, यूनानी विचारक थेलिस (Thalis) (ई० पू० ६२४-ई० पू० ४५०) से प्रारम्भ होकर आधुनिक युग मे कार्ल मान्सं की विचारधारा तक विविध रूप मे दिखाई देता है। यहां पर हम इसके ऐतिहासिक विवेचन और सूक्ष्म भेदोपभेद मे न जाकर केवल इसके स्थूल रूप की ही समीक्षा करेंगे। जैन-दर्शन और भौतिकवाद मे भौतिक पदार्थों की वस्तु-सापेक्ष सत्ता के विपय में जो सादृश्य है, वह तो स्पष्ट ही है। मौतिकवाद के अनुसार भूत-तत्व की परिभापा है—''जो कुछ हम अपनी इन्द्रियों से देखते-समक्ते (इन्द्रिय गोचर) है, जो कुछ इन्द्रिय गोचर वस्तुओं का मूल स्वरूप है, जो देश (लम्बाई, चौढाई, मोटाई) मे फैला हुआ है, जो कम या वेसी मात्रा मे दवाव की रोक-शाम करता है, जिसमे इन्द्रियों से जानने लायक गति पाई जाती है, वह भूत है।" लेनिन के शब्दों में "भूत" की दार्शनिक परिभाषा है—"भूत दार्शनिक परिभापा में उस साकार वास्तविकता को कहते हैं, जिसका ज्ञान मनुष्य को उसकी इन्द्रियों द्वारा मिलता है। वह ऐसी वास्तविकता है, जिसकी नकल की जा सकती हैं, जिसका फोटो खिंचा जा सकता हैं, जो हमारी सवेदनाओं (विषय-इन्द्रिय मस्तिष्क-सपक) द्वारा (मित्तिष्क) मे भित्विक्तिक की जा सकती हैं, किन्तु उसकी सत्ता इन (सवेदनाओं) पर निर्भर नहीं है। दूसरी ओर जैन-दर्शन में पुद्गल की परिभाषा करते हुए कहा गया है—स्पर्श, रस, गए एव वर्ण—इन

[े] दी मेटिरियलिज्म एण्ड एम्पिराओ-फिटिसिज्म पृ०१०२

^२ वैज्ञानिक भौतिकवाय—राहुल साक्रत्यायन पृ०१११ जैन-सिद्धात दीपिका १-११

भौतिकवाद और जैन-दर्शन

गुणों से युक्त द्रव्य पुद्गल (अर्थात् भूत) है। इन दोनों परिभाषाओं के सूक्ष्म अन्तरों को छोड़ दिया जाए, तो कहा जा सकता है कि दोनों ही परिभाषाओं का तात्पर्य एक ही है। यद्यपि जैन दर्शन पुद्गल की चरम इकाई को इन्द्रियगोचर नहीं मानता, फिर भी पुद्गल के मूर्ततत्व गुणों को तो स्वीकार करता ही है। इस प्रकार जहां तक भौतिक पदार्थों की वास्तविकता का प्रवन है, जैन-दर्शन और भौतिकवाद दोनों ही इनकी वस्तु सापेक्ष सत्ता को स्वीकार करते है।

जैन दर्शन और भौतिकवाद में जो सबसे वडा अन्तर है वह है, मूल वास्तविकताओं की सरया के विषय मे । भौतिकवादी जहां केवल भूत तत्त्व को ही एक मात्र वास्तविकता के रूप मे मानते है, वहाँ जैनदर्शन पूदगल के अतिरिक्त जीव आदि अन्य अस्तिकायों को भी वास्तविकता के रूप में स्वीकार करता है। यद्यपि प्राचीन दार्शनिक भौतिकवाद और आधुनिक वैज्ञानिको के भौतिकवाद मे यह अन्तर तो है, कि जहा प्राचीन भौतिकवादी "चेतन" अथवा आत्मा को सर्वथा ही जह-भूत तत्व से अभिन्न मानते थे, वहाँ आधुनिक भौतिकवादी वैज्ञानिक मानसं के इन्हात्मक भौतिकवाद के आघार पर जीवन और मन को जह भौतिक तत्त्व से सर्वथा अभिन्न नहीं मानते । इद्वारमक भौतिकवाद के अनुसार "वैज्ञानिक भौतिक-वादियो" की मुल ईटें परमारा नहीं है, कण, तरग, विच्छेद-युक्त घटना प्रवाह है। जिनके खमीर मे भी क्षण-क्षण नारा उत्पादक का नियम मिला हुआ है 'यह सच है कि जीवन या मन (आत्मा) जिससे पैदा हुआ है, वह मृत (भौतिक तत्त्व) ही है, किन्तु मन भूत, हुगिज नही है-किसी तरह से भी नही है। चाहे उसके अन्तस्तल मे शूसकर देख ले। यह विल्कुल गूणात्मक परिवर्तन पूर्व (भूत) प्रवाह से ट्रटकर नया प्रवाह है। इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है, कि भौतिकवादी वैज्ञानिक चेतन को भूत से भिन्न तो मानते हैं। और उसकी बास्तविकता का भी निपेध नहीं करते । परन्तु चेतन की सत्ता को चरम बास्तविकता के रूप मे स्वीकार नही करते । विलक उसको भूत के गुणात्मक परिवर्तन द्वारा ही उद्भूत मानते है। अत इनके मत मे विश्व के मूल मे तो एक मात्र भूत ही चरम वास्तविकता है।

वैज्ञानिकों के भौतिकवाद के समर्थन में यह एक युक्ति दी जाती है, कि 'शक्ति की अनव्वरता का नियम (Iaw of conservation of energy) विज्ञान का प्रतिष्ठित नियम है। उसका मतलव है, कि विश्व की कुल शक्ति समान रहती है, न घटती है और न बढती है। केवल रूपातरित होती है। यदि

[े] स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णवान् पुदुगल.

श्वास्चात्य बार्शनिको मे डेमोिश्रटस की यह मान्यता थी, कि भौतिक परमागुओ से ही "आत्मा" का निर्माण होता है। आत्मा की उत्पत्ति अत्यन्त ही चिकने, गतिशील और गोल परमागुओ से होती है।

³ देखें वैज्ञानिक भौतिकवाद

[—]राहुल साकृत्यायन (प्रथम संस्करण) पृ० ५८,६०

वेख वैज्ञानिक भौतिकवाद—राहुल साक्तस्यायन पृ० ५६ (प्रथम सस्करण)

^४ वही " " "

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

जीव और चैतन्य को हम अभौतिक मान लेते हैं, तो उस नियम का उल्लंघन होता है। विज्ञान ने सिद्ध किया है, कि शरीर भौतिक तत्त्वों से बना है, इसलिए भौतिक है। जीवन और चैतन्य का अघिष्ठान वहीं है। हम देखते हैं, कि भौतिक पदार्थों (जैसे अन्न, जल, गर्भी) आदि से जीवन शक्ति बढ़ती है। अव यदि जीवन शक्ति, भौतिक शक्ति से भिन्न है, तो इसका मतलब होगा, कि बढ़ी हुई जीवन शक्ति के रूप में नई शक्ति की उत्पत्ति हुई है। क्यों कि उसे अभौतिक होने से भौतिक शक्ति (अन्न, जल, आदि से प्राप्त शिक्ति) का रूपान्तर नहीं कहा जा सकता। हम यह भी देखते हैं, कि मानसिक इच्छाओं के कारण शरीर के अञ्जो का सचालन होता है। यहाँ भी मन या चैतन्य अभौतिक मानने का मतलब होगा, कि शारि है। क्यों कि भौतिक होने के कारण उसे अभौतिक शक्ति का रूपान्तर नहीं माना जा सकता। इस प्रकार जीव और चैतन्य को अभौतिक मानने का निष्कर्ण नई शक्ति की उत्पत्ति होती है। किन्तु ऐसा होने से विश्व की कुल शक्ति में वृद्धि हो जाएगी, जो कि उपर्युक्त नियम के विश्द्ध है। अब, चूँकि वह नियम सत्य है, उसका बिरोघी निष्कर्ण सत्य नहीं हो सकता। अतः जीव और चैतन्य को अभौतिक नहीं माना जा सकता। "भ भौतिकवादियों के इस तक का निराकरण जैन दर्शन के आघार पर सहजतया हो सकता है। जैन-दर्शन के जिन तथ्यों का विवेचन हम कर चुके है, उनमें से इन तथ्यों को ध्यान में रखना होगा।

१ पचास्तिकाय रूप विश्व का प्रत्येक अस्तिकाय "अस्तित्व" की दृष्टि से एक दूसरे से स्वतन्त्र है। अत जीव और पुद्गल का अस्तित्व भी परस्पर स्वतन्त्र है।

२ सत् (वास्तविकता, की परिभाषा में ही प्रत्येक अस्तिकाय की "अनश्वरता" (Conservation) का नियम निहित है। पदार्थत्व की अपेक्षा से सत् उत्पन्न और नष्ट होता रहता है, फिर भी द्रव्यत्व की अपेक्षा से तो सदा ध्रुव ही रहता है। इसका तात्पर्य यह हुआ, कि पर्याय (अवस्था) के सतत प्रवाह में प्रतिसमय परिवर्तन पाता हुआ भी पुद्गल द्रव्य सदा ही पुद्गल रहता है और जीव सदा जीव रहता है। न पुद्गल कभी जीव के रूप में।

३ पुद्गल-द्रव्य मे सभी पदार्थों का और भौतिक शक्तियों का समावेश हो जाता है। अत पुद्गल द्रव्य की अनश्वरता के नियम मे भौतिक पदार्थों और भौतिक शक्तियों के परस्पर रूपान्तरण का निषेध नहीं है। अब पदार्थ और शक्ति की सुरक्षा का नियम दैज्ञानिक जगत् मे सयुक्तरूप धारणा कर चुका है। इसके अनुसार विश्व के सभी प्रकार के भौतिक पदार्थ और भौतिक शक्ति की तुलाराशि सदा अचल रहती है। यह नियम केवल भूत तत्व पर ही लागू होता है। जैन-दर्शन आत्मा को पुद्गल से भिन्न मानता है। अत जैन-दर्शन मे आत्मा की अनश्वरता और पुद्गल की अनश्वरता के दो नियम बन गए है। प्रथम नियम के अनुसार पुद्गल तत्व, चाहे वह भौतिक पदार्थ के रूप मे हो या भौतिक शक्ति के रूप मे हो, द्रव्य की अपेक्षा से अक्षय और ध्रुव रहता है। दूसरे नियम के अनुसार जीव-तत्व द्रव्य की अपेक्षा से शाश्वत और अचल रहता है।

१ दर्शन-शास्त्र की रूप-रेखा ५०७४

^३ उत्पादव्ययध्रोव्ययुक्तं सत्

भौतिकवाद और जैन-दर्शन

इन दो पृथक् नियमो के आधार पर कपर दिए गए तर्क का सहजतया निराकरण हो जाता है। शरीर सम्बन्धी समस्त क्रियाएँ पौद्गलिक है अतः अन्न, जल और गर्मी जिस शक्ति का उत्पादन करते है, वह भी पौद्गलिक ही है।

ऊपर दिए गए तकों मे जिस जीवन शक्ति को भौतिक शक्ति से भिन्न कहा गया है, वह वस्तुतः भिन्न नहीं है, बिल्क भौतिक (पौद्गलिक) ही है। क्यों कि अन्नादि की परिणित रस, रक्त, वीर्य आदि मे होती है, जो सारे पौद्गलिक है और इनके ही रूपान्तर को ऊनर "जीवन शक्ति" कहा गया है। उसी प्रकार मन या चैतन्य से शारीरिक क्रियाओं की उत्पत्ति मानना भी गलत है। जैन-दर्शन के अनुसार कर्म-पुद्गलों से आवृत्त और सिश्लप्ट आत्मा तो पौद्गलिक क्रियाओं का केवल प्रेरक बनता है। शारीरिक क्रियाओं में जो शक्ति व्यक्त होती है, वह कोई आत्मा से उत्पन्न नहीं होती, बिल्क वह तो पौद्गलिक पदार्थ और पौद्गलिक शक्तियों का ही रूपान्तर होता है। इसलिए चैतन्य को अभौतिक मानने पर अनश्वरता का नियम जरा भी खण्डित नहीं होता।

दूसरे प्रकार से भी उक्त तर्क का खण्डन किया जा सकता है। जैसे "यह तर्क तभी कारगर हो सकता है, जब कि पहले यह मान लिया जाए, कि जीन तथा जड सब की व्यास्या भौतिक रासायनिक नियमों द्वारा हो सकती है। क्योंकि शक्ति की अनववरता का नियम भौतिक रासायनिक नियम ही है। किन्तु यह मान लेना तो भौतिकवाद को ही मान लेना है। अतएव यह तर्क मौतिकवाद को प्रमाणित करने के पहले ही उसे मान लेता है, जो कि उचित नहीं है। कुछ प्रमुख वैज्ञानिको का मत है कि उक्त नियम भौतिक रासायनिक जगत के पहले ही है, जीव या चेतन जगत के लिए नहीं है। उस हालत में तो निसदेह ही वह भौतिकवाद की पुष्टि नहीं कर सकता। इस प्रकार भौतिकवाद के समर्थन में दिए जाने वाले उक्त तर्क का निराकरण हो जाता है।

द्वहात्मक भौतिकवाद चेतन की सत्ता का इन्कार तो नहीं करता, किन्तु चेतन भूत के गुणात्मक परिवर्तन से अद्भूत हो जाता है। द्वहात्मक भौतिकवादियों का कहना है, कि पृथ्वी की आयु २०,००० लाख वर्ष की है, जब कि मन (आत्मा) की आयु ५०० लाख वर्ष पुरानी नहीं है, अर्थात् विश्व में पहले केवल भूत ही था और ५०० लाख वर्ष पूर्व उस भूत के गुणात्मक परिवंतन से चेतन की उत्पत्ति हुई। अब इस मान्यता का विचार यदि हम आधुनिक विज्ञान, जैन—दर्शन और सामान्य तर्क के आलोक में करेंगे, तो सहसा ही इसकी निम्बंतता का पता चल सकता है।

नेससलेय ५-१४७

^९ देखें एन इन्ट्रोडक्शन टू फिलोसफी डबल्यू

दर्शनशास्त्र की कपरेखा-रिजन्त्रप्रसाद ५-७६-७६
 भौतिकवाद के समर्थक तर्क और उसके निराकरण के लिए देखें वही पु० ७२-७६

³ वैज्ञानिक भौतिकवाद (प्रथम संस्करण ५-३६)

गुरदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

बाबुनिक विज्ञान न तो विश्व (Universe) को केवल पृथ्वी तक ही मीमित मानता है, और न जीवन को ही । पृथ्वी के अतिरिक्त अन्य आकाशीय पिलो पर भी जीव के अस्तित्व की सभावना की जा रही है और भावी अन्तरिक्ष-यात्राएँ सम्भवत इसके स्पाट प्रमाण उपस्थित कर मकेगी, ऐसी आशा की जाती है । पृथ्वी पर भी जीवन कब अस्तित्व में आया, यह अब तक निश्चय नहीं हो पाया । भूत के गुणात्मक परिवर्तन से जीव की उत्पत्ति क्यों और कैसे होती हैं । इसका कोई उत्तर वैज्ञानिक आधारों पर नहीं दिया जा सकता । अत यदि यह मान भी लिया जाए, कि पृथ्वी पर "जीवन" का प्रारम्भ पृथ्वी की उत्पत्ति के बहुत समय बाद हुआ तो भी "भृत" के गुणात्मक परिवर्तन से ही "चेतन" की उत्पत्ति हुई. ऐमा किसी भी वैज्ञानिक आधार पर नहीं कहा जा सकता । यह तो केवल आनुमानिक कल्पना ही है।

सामान्य अनुभव के बाधार पर भी उक्त मान्यता की अमिद्धि सरलतया हो सकती है। सामान्य अनुभव हमे यह बतलाता है, कि "जीव" और "भूत" इन दोनो तत्वों में गुणो की मीलिक भिन्नता है। बात्मा के चैतन्य गुण का भूत में सर्वथा अभाव है। जिस पदार्थ में जिम गुण का मर्वथा अभाव हो, वह गुण किसी भी प्रकार से परिवर्तन द्वारा प्रकट नहीं हो मकता। तकं-जास्त्र में उपादान की यह मर्यादा सर्वमान्य है। अत गुणात्मक परिवर्तन का उक्त प्रकार का सिद्धान्त ही गलत हो जाता है। इसके अतिरिक्त यह भी हम अनुभव करते है, कि जब आज भी जीवन की उत्पत्ति भृत पदार्थ से होनी शक्य नहीं है, तो अतीत में ऐसा हुआ है, यह कैसे माना जा मकता है।

जब यदि जैन दर्शन के आलोक में उक्त मान्यता का अवलोकन किया जाए, तो सहमा इसकी निर्यंकता स्पष्ट हो जाती है। जैन दर्शन वतलाता है, कि आत्मा और पुद्गल, ये दोनो तत्व सदा में इम विक्व में थे और सदा रहेंगे। दोनो के अस्तित्व को अनादिकालीन माने विना "विक्व-आयु" सम्बन्धित अनेक प्रक्नों का ममाधान नहीं मिल सकता। अब यदि विकास-वादियों द्वारा कथित पृथ्वीं की जीवन-विकाम की कहानी को सत्य माना भी जाए, तो भी यह मानना जरूरी नहीं है, कि "भूत" ही म्वय परिवर्तित होकर चेतन का रूप धारण कर विक्मित हो रहा है। जैन दर्शन के काल-चक्र का मिद्धात यह तो निरुपण करता ही है, कि विकाम और ह्वास का क्रम विश्व के कुछ क्षेत्रों में चलता रहता है। 'पृथ्वी' के आदिकाल में पौद्गलिक परिस्थितियों की प्रतिकूलता के कारण जीवों के उत्पन्न होने के योग्य योनियों के अभाव में यहाँ जीवन का अभाव हो, यह मम्भव है। वाद में जैमे-जैसे जीवनानुकूल स्थिति बनी और जीवों के उत्पादन होने के योग्य योनियों का प्रादुर्भाव हुआ, तो जीव उसमें आकर जन्म लेने लगे। ऐसे ही सम्भवत जीवन विकास का क्रम बना हो। इस प्रकार भूत के गुणात्मक परिवंतन से चेतन की उत्पत्ति को मानने के वजाए जीव और भूत को पृथक्-पृथक सत्ता के रूप में स्वीकार करना तर्क सगत है।

डम चर्चा के निष्कर्प रूप मे कहा जा मकता है, कि भौतिकवाद, चाहे वह प्राचीन रूप मे हो, या नवीन रूप मे विश्व क्या है ? का जो उत्तर प्रस्तुत करता है, वह न्याय सगत नहीं है। केवल भूत को चरम वास्तविक मान लेने से "विश्व क्या है" ? की पहेलिका सुलक्ष नहीं मकती।

^१ दर्शनशास्त्र की रूपरेखा ५-७८

^२ विस्तृत चर्चा के लिए देखें लेखक द्वारा लिखित "विश्व-पहेलिका"

जीवन में अनेकान्त

श्री मनोहरमुनिजी शास्त्री साहित्यरत्न

अनेकान्त-बाद जैन दर्शन की मौलिक देन है। प्रत्येक वस्तु अपने आप मे अनेकान्त है। उसका एक गुण और एक स्वरूप नहीं है। उसके अनन्त गुण-धर्मों को स्वीकार करके ही हम उसके सही रूप को जान सकते है। किन्तु जब हम किसी आग्रह के वशीभूत होकर उसके दूसरे गुण धर्मों को स्वीकार करने के लिए इन्कार कर देते है, तभी हम मत्य से दूर हटकर अधकार मे भटक जाते है। परिणाम मे, हम सिक्के की एक ही बाजू देख सकते है। दूसरी बाजू हमसे अछूती रह जाती है। यह एक प्रकार का कानापन है। दर्शन जगत् की भाषा में इसे एकान्तवाद कहा जाता है और यही सघष की जड है। जब कोई कह उठता है, सिक्के की यही वाजू सही है, दूसरी गलत, तब हम ममभ लेते हैं, इसका नाजुक मन अक्ल का बोक उठाने मे असमर्थ है। यह कैसे सभव है, कि सिक्के की एक बाजू देखकर उसे सही मान लिया जाए। आपके दिमाग में भले ही सही हो, पर बाजार में बह चल नही सकता।

जैन-दर्शन यही कहता है, चिन्तन के क्षेत्र मे तुम एक सीमा तक पहुँच जाते हो, वहाँ पहुँच कर जब तुम यह कह उठते हो, कि मैंने सत्य का सवाँगीण दर्शन कर लिया है तो तुम एक बहुत बडी गलती कर जाते हो। यह तो ऐसा हुआ कि हिमालय के एक शिखर पर पहुँच कर कोई यह कह बैठे, मैंने हिमालय के विराट् रूप का सर्वाङ्गीण साक्षात्कार कर लिया है। यह पूर्ण नही, अर्घ सत्य है। तुम यह कह सकते हो, मैंने सत्य के एक शिखर का दर्शन किया है, पर दूसरे भी शिखर है, वे इससे भी विराट् है और इससे भी महान् है। इस विनम्रता की वाणी मे जब तुम बात करते हो, तो सममा जा सकता है, तुमने सत्य की एक किरण पायी है और वह मृठी नही है। क्योंकि उसमे आग्रह की बू नही हैं, जो कि सत्य के शिव रूप को अशिव बनाती है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

पदार्थ-विज्ञान हो, या आत्म-विज्ञान, धर्म-विज्ञान हो या जीव-विज्ञान, सभी क्षेत्रों में जैन-दर्शन ने साधक को आग्रहवादी होने से बचाया है। जब पदार्थ-विज्ञान का सवाल आया, तो कुछ चिन्तकों ने बताया कि अमुक पदार्थ का एक गुण धर्म निश्चित है। जैसे उसने पृथ्वी के स्वरूप का दिग्दर्शन कराते हुए कहा— उसमे गध का ही गुण है। पानी का गुण केवल स्निग्वता है। अौर हवा में केवल स्पर्श का तत्व है। त्व अनेकान्तवाद ने घीरे से समक्ताया, आप जरा गलती पर है। पृथ्वी में गध तो है ही, साथ ही उसमें स्पर्श, रस और वर्ण भी है। इनी प्रकार जल, वायु और वनस्पति तत्व भी पाच भौतिक गुणों से व्याप्त हैं। क्योंकि ये परमारा के गुण है और हर परमारा में एक वर्ण, एक गध, एक रस और दो अविरोधी स्पर्श अवश्यभावी है। पदार्थ-विज्ञान पर जैन दर्शन ने गहरा चिन्तन दिया है। उसने कहा है—परमाराओं में भी परिवर्तन का नर्तन चालू है। परमारा अपने ममान गुण-धर्म वाले परमाराओं को अपनी ओर आकर्षित करता है। इसीलिए वे मिलते और विछ्ठडते है।

इसी प्रकार आत्मिविज्ञान में भी अनेकान्तवाद ने मानव को अनाग्रही बनाया है। नित्यत्व और अनित्यत्व के प्रश्न पर जहाँ कितने ही दर्शन एकान्त के सिरे पर पहुँचकर दुराग्रही बन गए, वहाँ जैन दर्शन ने चिन्तन की एक नई-दिशा देते हुए कहा—विश्व का हर पदार्थ एक और अनेक रूप में है। उसमें एक और नित्यत्व के दर्शन होते हैं, तो दूसरी ओर वही पदार्थ हमे प्रतिक्षण, प्रतिपल परिवर्तित हुआ दृष्टिगोचर होता है।

वस्तु के घ्रवत्व की ओर हमारा दृष्टि-बिन्दु टिकेगा तो हम उसके शाश्वत सीन्दर्य का दर्शन करते है, किन्तु जब हम उसके स्तर रूपो की ओर दृष्टिपात करते है, तो हमे वस्तु प्रतिक्षण विनाशी दृष्टिगोचर होगी। आचार्य हेमचन्द्र भी द्रव्य और पर्याय का विभेद करते हुए कहते है—

जब वस्तु के भेद-प्रभेदो पर हमारी दृष्टि जाती है, तो वस्तु का लण्ड रूप हमारे सामने आता है। किन्तु जब भेद-प्रभेद रहित मूल स्वरूप पर हमारी दृष्टि जाती है, तब उसका अखण्ड रूप हमारे सामने आता है। इसी अर्थ मे हम आत्मा के दर्शन करना चाहंगे और उसके भेद प्रभेद रहित रूप को चिन्तन पथ मे लाते हैं, तो हमे अनन्त अनन्त आत्माओं के बीच एक आत्म-तत्त्व के दर्शन होते है। इस तत्त्व दर्शन को हम "एगे आया" या आत्मा द्वैतवाद के रूप मे पहचानते है और जब हमारी दृष्टि भेदानुगामिनी होती है, तब हम आत्मा के नर, नारक, देव और तिर्यञ्च रूप अथवा सुखी-दुखी आदि अवस्था भेदों के दर्शन करते है। दार्शनिक शब्दावली मे भेद-गामिनी दृष्टि पर्यायारिनक दृष्टि कही जाती है।

^९ गंघवती पृथ्वी—सिद्धान्त मुक्तावली

२ रसवत्य आपः

³ स्पर्शवद् वायु'—सिद्धान्त मुक्तावली

अपर्यय वस्तु समस्यमान
 अद्भव्य मेतच्च विविच्यमानम् । (अन्ययोग व्यवच्छेदिका—२२ वीं कारिका)

जीवन मे अनेकान्त

दोनो दृष्टि अपनी अभिन्नेत विचारधारा को ही सही मानती है, किन्तु विश्व व्यवस्था उभय रूप में जीती है। क्योंकि हम देखते हैं कि एक युवक अपने वचपन की भूलों का स्मरण करता है, साथ ही भावी जीवन को सुखमय बनाने के लिए प्रयत्नश्चील रहता है। अत हमें जीवन की वदलती हुई छाया में भी एक सूत्रता की स्पष्ट अनुभूति होती है। यही द्रव्यास्तिकनय की अभेदगामिनी दृष्टि सफल है। दूसरी ओर यौवन और वचपन के बीच की स्पष्ट भेद प्रतीति भी हमें होती है। क्योंकि नए चून की नई कान्ति करने की तडफ दोनों के बीच एक विभाजक रेखा भी खीचती है। यही पर्याय दृष्टि भी सफल है। दर्शन के दिवाकर आचार्य सिद्धसेन के शब्दों में कहूँ, तो युवक क्या है, वह दोनों का मिला जुला हप है। वह बचपन से एक दम पृथक् भी नहीं है, क्योंकि वह वचपन की मुकामल वृत्तियों में जीता है, माथ ही हम यह भी देखते हे कि वह उसके साथ एकदम सम्बद्ध भी नहीं है, क्योंकि वह वालक नहीं है। है।

जीवन की इसी भेदाभेद-गामिनी दृष्टि के द्वारा ही हम अखिल विश्व के पदार्थों की सत्य स्थिति के दर्शन कर सकते हैं। आत्मा ही क्यों, विश्व के समस्त पदार्थ-सार्थ एक स्वभाव वाले हैं। पर्यायास्तिक दृष्टि से उनमे उत्तपत्ति और विगम भो होता है, पर द्वव्यास्तिक दृष्टि से वे सदा अवस्थित हीं है।

यह अपेक्षानाद विचार जगत् के सहस्र-सहस्र मघर्षों को ममाप्त करता है। वड़े-वडे दार्शनिक जिस जीवन और जगत की समस्या को लेकर वर्षों तक मघर्ष करते रहे, अनेकान्तवाद उस जिटल समस्या का एक मिनिट मे समाधान खोज लेता है।

एक प्रश्न यहाँ विचार माँगता है कि जो अनेकान्तवाद दर्गन की उलभन भरी गुल्यियों को सुलभाने की क्षमता रखता है और हम दावा करते है कि वह जैन दर्गन की यह विग्व को अनोखी देन है, किन्तु आश्चर्य है कि अनेकान्तवाद का विश्वासी जैन समाज एकान्तवादों में उलभ गया है। वह विश्व की समस्या का समाधान कर सकता है, किन्तु उससे अपने घर की समस्या सुलभ नही पा रही है।

आज जैन समाज पयो और सम्प्रदायों में बट गया है। एक सम्प्रदाय में भी अनेको उपसम्प्रदाय है। जरा भीतर घुसकर देखने की चेट्टा करें, यदि मैं अगत्य न होउँ, तो वहां भी हर व्यक्ति का अपना एक पथ है। आज हम सम्वाद से हटकर पथवाद और व्यक्तिवाद में विश्वास करने लगे हैं। यह वताता है कि अनेकान्तवाद की हमने उपासना की है, वहे स्वरों में उमका जयघोप भी किया है, उसके लिए वडे प्रत्य भी हमने लिखे हैं, किन्तु हमने उसे जीवन में स्थान नहीं दिया है। वह भाषणों और पुस्तकों में ही जीवित हैं। जीवन के प्लेटफार्म पर हमने कभी उसका स्वागत नहीं किया। अन्यथा आज हम दुकड़ों में दिखाई नहीं पडते। जब हम विश्व की समस्याओं का समाधान कर सकते हैं, तब छोटे-छोटे प्रश्नों का समाधान नहीं हो पा रहा है।

--समितितकं १-४३

पिंडपुण्ण जोवण्ण-गुणो, नह लज्जइ बालभाव-चिरयेण । कुणइ य गुण-पिणहाणं, अणागयवय-सुहो वहाणत्यं ।।

मूर्ति और मुँहपत्ति के प्रध्न ने हमारे दुकडे कर दिए ! जैन-दर्शन आत्मा का पुजारी है। सूर्ति और मुँहपित तो केवल माध्यम है। यदि हम चैतन्य पूजा का दावा करने हैं और मूर्ति का तिरस्कार करते हैं, तो प्रध्न सामने आएगा कि मूर्ति जड हैं, तो मुँहपित कहाँ चैतन्य है ? तो फिर क्यों मुँहपित देखते ही हम भुक पड़ते हैं और उसके हटते ही हमारा मारा प्रेम घृणा में वदल जाता है। क्या यह जड़-पूजा नहीं हुई ? हमारे चैतन्य के उपासक यह मानते हैं कि मुँहपित के अभाव में मम्यग्दर्शन, जान, और चारित्र सभव नहीं है। या मूर्ति पूजा के अभाव में केवल जान रक जाएगा ? जब हम सिद्धान्तत यह स्वीकार कर लेते हैं कि अन्य तीर्यं और अन्य लिंग में भी मुक्ति सभव है, तो फिर इन प्रध्नों को लेकर मध्यं करना कहाँ की बुद्धिमानी है।

इसी प्रकार सबस्त्र और निवंस्त्र के सघएं भी तथ्यहीन है। मुक्ति तो अनासक्ति में है, फिर आमक्ति बस्त्रों में हो या शरीर में, सर्वत्र बाधक ही रहेगी। फिर बस्त्र से ही भगडा क्यों? ऐसे ही थोथे सघएं है, दया और दान के प्रश्न के । निब्चय और व्यवहार के तक्त्व को ठीक हय से न समभने के कारण ही ये भगडे हैं। वास्तव में मूर्ति या मुह्पित्त सबस्त्रता और निवंम्त्रता मोक्ष प्राप्ति में उतने बाधक नही है, जितने कि इनके पीछे रहें हुए वैयक्तिक अहवाद। इस अहवाद में पथवाद का जन्म होता है और वही सबपों की जड है। उस जड़ को तभी उखेडा जा सकता है, जबिक अनेकान्त को सही रूप में समभा जाए। विरोध में अविरोध देखने की दृष्टि ही तो जैन-दर्शन की मीलिक देन है। क्योंकि उसका जन्म ही विरुद्ध दृष्टियों के बीच हुआ है। आचार्य सिद्धसेन के शब्दों में कहें तो जैन दर्शन मिथ्या दर्शनों का विसक्षण समूह है।

यदि अनेकान्त को दर्शन के बीहड वन से निकाल कर जीवन की समतल भूमि पर ले आएँ, तो हम जीवन का सही दर्शन पा सकते हैं। जिसमें सघर्ष नहीं, समन्वय के दर्शन होंगे। जब हम विभेदों ने अभद की दृष्टि पाएँगे, तभी जीवन के यथार्थ मृल्यों को मही रूप में पहचान मकेंगे।



भहं मिन्छादसण समूह मद्दयस्स अमय-सारस्स । जिण-वयणस्स भगवे सिवन्मा मुहाहिगम्मस्स ॥ —सन्मति प्रकरण ३-६९

अहिसा और विज्ञान

•

गणेशमृनि शास्त्री साहित्यरत्न

म्रहिसा का स्वरूप

विषव के जितने भी धर्म, दर्शन और सम्प्रदाय है, उन सभी ने ऑहंसा के आदर्श को स्वीकार किया है। वह चाहे जैन, वैदिक, ईसाई, पारसी, इस्लाम ही क्यो न हो। किसी ने ऑहंसा के आशिक रूप को माना हे, तो किसी ने उसके पूर्ण रूप को, पर माना अवस्य है। यद्यपि इन-सभी धर्मों के प्रवर्तकों ने अपनी अपनी दृष्टि से ऑहंसा तत्त्व की विवेचना की है, फिर भी मैं इतना अवस्य कहूँगा कि इस सम्बन्ध में जैन-दर्शन की जितनी गहरी उद्यान व अन्वेपण है, उतनी अन्य धर्म व दर्शन की नहीं। जैन-दर्शन ने अपने चिनता के द्वारा विषव को एक अनुपम दृष्टि प्रदान की है। यह अतीत काल से अहिसा का सूक्ष्म विवेचन व व्याख्या प्रस्तुत करता हुआ ऑहंसा के राज-पथ पर बढ़ने के लिए प्रोत्साहित करता रहा है। श्रीयुत पिंडत लक्ष्मी नारायण सरोज के शब्दों में ऑहंसा की तुलनात्मक विवेचना इस प्रकार है — "ईसामसीह की अहिसा में माँ का हृदय है और कनफ्यूशियस की ऑहंसा में दो हिसा की रोक्याम मात्र है, तथा बुढ़ की अहिसा में माँ का हृदय है और महात्मा गांधी की अहिंसा में दो हिसा की रोक्याम मात्र है, तथा बुढ़ की भी साथ लेकर चली है, और महात्मा गांधी की अहिंसा जितनी राजनैतिक है, उतनी धार्मिक नहीं। पर भगवान महावीर की ऑहंसा में उस विराट पिता का हृदय है, जो सुमेर-सा सुदृढ कठोर कर्तव्य लिए है।

यहिंसा भौर राजनीति

अहिंसा वैयक्तिक व सामाजिक जीवन को समुन्नत बनाने तक ही सीमित नही है, किन्तु राजनैतिक क्षेत्र में भी इसकी प्रतिष्ठा, निविवाद प्रमाणित हो चुकी है। कुछ व्यक्तियो के अन्तरमानस में इस प्रकार की

गृरदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

घारणा बनी हुई है कि अहिमा केवल धार्मिक क्षेत्र की वस्तु है। राजनैतिक क्षेत्र में उसका प्रवेश कैमें हो मकता है। इसके लिए में नम्रतापूर्वक कहूँगा कि वे इस प्रकार के भ्रामक जाल में न उलभे। मानवीय जीवन के जितने भी क्षेत्र व विषय है, उन सब में अहिमा का अप्रतिहत प्रवेश है। धमं, राजनीति, अर्थनीति समाज, ब्यापार, अध्यात्म, जिक्षा, स्वास्थ्य और विज्ञान आदि सभी में अहिमा की आत्मा है। अहिसा का मधुर स्वर है। उक्त सभी क्षेत्र अहिमा की क्षीड़ा भृमि रहे है। वह किसी मीमा या काल की परिधि में ससीमित नहीं है।

कतिपय राजनैतिको का एक स्वर यह भी है कि बासन जैमे कटोर मार्ग मे यदि अहिमात्मक नीति को अपनाया गया और जनममुदाय के माथ नम्रनापूणं आचरण किया गया, तो राजकीय दृष्टि से निम्त्रण किन हो जाएगा। विना दण्ड पढ़ित के अन्याय किम प्रकार रुक मकेंगे। इसके उत्तर में इनना ही कहना पर्याप्त होगा कि अहिमा के प्रयोगों द्वारा महात्मा गांधी ने चालीम करोड जनता को, चिरकाल तक की परावीनता के पञ्चात् म्वाधीनता का अनुगामी बनाया, जिमका जनता जनादंन ने स्वय अनुभव किया है। गांधी युग की म्वाधीनता की देन तो अविस्मरणीय है ही, पर इसमें भी गांधी के दर्शन ने स्वभावत जो अहिमात्मक वायुमण्डल की विश्व व्यापी नृष्टि हुई है, वह अधिक मूल्यवान है। उनकी राजनीतिक अहिमा ने कम मे कम ऐमा वातावरण तो उत्पन्न कर ही दिया है कि आज हमें अहिसा व उनकी अक्षण्ण शक्ति के लिए विश्व को अधिक ममभाने की आवश्यकता नहीं है।

ग्रहिंसा ग्रीर विज्ञान

र्जीवन के बाह्य पक्ष को । एक आध्यान्मिक भावना में अनुम्यून है, तो दूमरा भौतिकवाद के मुरो रा में अनुस्यून है, तो दूमरा भौतिकवाद के मुरो रा में अनुरंजित । आज विज्ञान ने वाहर की मुज-मु वेघाएँ गृव बढाई, मानव के ग्हन-सहन के स्तर को ऊपर उठाया और युद्धादि की सहारक शक्ति का भी पर्याप्त विकाम किया । पर इसमें मानव को आत्मिक लाभ क्या मिला ? यह एक ज्वलत प्रव्न है, जिस पर गहराई से चिन्तन करना है । आज विव्व ऐसे मक्षान्ति काल में गुजर रहा है कि उनके मन्मुख विविध समस्याएँ मुँह वाए खटी है । एक ओर विव्य-शान्ति की समस्या तो दूसरी ओर अगु अस्त्रों के निर्माण की प्रतिद्वन्दिता, जिसने राष्ट्र के विचारशील नेताओं को चिन्ति बना डाला है । कोई भी राष्ट्र निर्भय प्रतीत नहीं होता । आणविक युद्धों से सारा विव्य अशात है । न जाने कव किस प्रलय की आबी में समाप्त हो जाएगे, इस आशका से मानव समाज के प्राण विरक रहे हैं । इसी सर्वेदना में वैज्ञानिक सूर्यन्य प्रो० आई स्टाइन की अन्तिम आह से मानव समाज के लिए यह सर्वेश निकला था—"हम मानव होने के नाने अपने मानव बन्धुओं से अनुरोध करते हैं कि आप अपनी मानवता को याद रखे और श्रेप सव कुछ गृल जाएँ । यदि आपने ऐसा किया, तो आपके समक्ष स्वर्ग का अभिनय द्वार खुल जाएगा । यदि आप ऐसा नहीं कर सके, तो समार की मार्वभीम मृत्यु का खतरा आपके सामने होगा" । "

-Elbert Enstiens, July 1955

We appeal as human beings to human beings. Remember your humanity and forget the rest. If you can do so the way lies open to a new paradise. If you can not do so there lies before you the risk of universe death.

वहिंसा और विज्ञान

जन-समाज ने विज्ञान का परिणाम जितना अभिलिपत समभा था, वह उतना नहीं निकला । भले ही विज्ञान प्रारम्भ में आकर्षक व मन्य लगता हो, पर उसका परिणाम जब मानस के सम्मुख आता है, तब उसे परिताप-सताप हुए बिना नहीं रहता । इस दिशा में सबका चिन्तन व अनुभव एक-सा न हों, पर आणिवक अस्त्रों की भयकर प्रतिक्रियाओं से प्रो० आइस्टाइन की आत्मा आज भी बोल रही हैं। यह बतलाया, जाता है कि जब अमेरिका के तात्कालिक प्रेजिडेट स्जवेल्ट को आणिवक वम बनाने की सिफारिश करने के लिए जो पत्र लिखा गया था, उसमें आईस्टाइन ने भी अपने हस्ताक्षर किए थे। परन्तु जब उन बमों की विनाश लीला उनके सम्मुख आई, तब उसकी मानवीय-आत्मा तडफ उठी, और मृत्यु के पूर्व आईस्टाइन ने उन हस्ताक्षरों को अपने जीवन की 'मवसे बढी मूल' कहा।

वस्तुत अगु-युग की अगुशक्ति ने मानव को एक भयकर स्थिति में डाल दिया है। जहाँ एक ओर वह मानव-समाज को चन्द्रलोक में पहुँचाने का उपक्रम कर रही है, वहाँ दूसरी ओर यमलोक की तैयारी भी। आज आणविक-अस्त्रजनित विकीणं रेडियो सिक्तय धूलि से—विश्व का वातावरण अत्यन्त दूषित बनता जा रहा है। वैज्ञानिको की खोज के अनुसार कहा जाता है कि रेडियो सिक्रय का वातावरण मानव जाति पर ही नहीं वरन हवा, पानी, मिट्टी, ऋतु, समुद्र, वनस्पति आदि सभी पर उसका बुरा प्रभाव पड रहा है। यहाँ तक कि मानव की प्रजनन शक्ति पर भी उसका प्रभाव पड विना नहीं रहेगा। और फिर तो मानव की भावी सन्तित का भविष्य अधकारमय ही समिभए। इतना होने पर भी बड़े-वड़े राष्ट्रो का च्यान इस ओर कम ही केन्द्रित हुआ है, और दिनानुदिन नये-नये परीक्षणों की घुड-दौड प्रारम्भ है।

यदि इस आधुनिक युग मे मानव जाति का वास्तविक त्राण खोजा जाए तो, वह अहिंसा मे ही मिल सकता है। विज्ञान अब तक इन ध्वसात्मक अस्त्रो का प्रतिकार करने मे असमर्थ रहा और निकट मविष्य में भी आशा नहीं की जा सकती। ऐसी स्थिति में विज्ञान के साथ अहिंसा का क्रान्तिकारी सिद्धान्त सलग्न करना आवश्यक ही नहीं वरन् अनिवार्य है।

साराश—विज्ञान जहाँ नये-नये आविष्कारों के द्वारा प्रकृति के रहस्यों का समुद्घाटन करता है, तथा आणिवक शक्ति के परीक्षणों से अपना अभिनय अनुभव बढाता है, वहाँ अहिंसा उनके द्वारा होने वाले विनाशों को रोकने का सुप्रयास करती है। अत उक्त दृष्टि से अहिंसा को हम विज्ञान की सहचरी कह दें, तो अतिश्योक्ति नहीं होगी।



जेन दर्शन की अपूर्व देन : स्याद्वाद

महासती पुष्पवती साहित्यरत्न

सत्य अनन्त है, और अनन्त रूप में ही उसके विराट् रूप के दर्शन किए जा सकते हैं, उसे देश, काल व सम्प्रदाय की सकीण सीमाओ में आवद्ध नहीं किया जा सकता। सत्य जब असीम है, तब उसे ससीम बनाया भी कैसे जा सकता है। अनेक रूपात्मक सत्य को अनेक रूपी में ग्रहण करना अनेकान्त है। अनेकान्तवाद जैन दर्शन की आधार जिला है।

अनेकान्तवाद एक दृष्टि है, एक विचार है। विचार जगत का अनेकान्तवाद जब वाणी में उतरता है, तब वह स्याद्वाद कहलाता है। "स्याद्वाद में स्याद् जन्द का अर्थ है अपेक्षा या दृष्टिकोण, और वाद शब्द का अर्थ है सिद्धान्त या प्रतिपादन"। दोनो शब्दो में मिलकर बने हुए प्रस्तुत शब्द का अर्थ हुआ, किसी वस्तु, धर्म गुण या घटना आदि का किसी अपेक्षा से कथन करना स्याद्वाद है। स्याद्वाद का अपर नाम अपेक्षावाद भी है, जिसका अर्थ है—प्रत्येक वस्तु का विभिन्न दृष्टिकोणों में विचार करना।

प्रत्येक पदार्थ मे अनेक घर्म है, उन सभी धर्मों का यथार्थ परिज्ञान तभी समय है, जब अपेक्षा दृष्टि से विचारा जाए। दर्शन शास्त्र मे नित्य-अनित्य, सत्-असत, एक-अनेक, मिन्न-अभिन्न, वाच्य-अवाच्य आदि, 'तथा लोक-व्यवहार मे—स्थूल-सूक्ष्म, स्वच्छ-मिलन, मूर्ल-विद्वान, छोटा-बडा आदि ऐसे अनेक घर्म हैं, जो सांपेक्षिक है। जब हम उन धर्मों मे से किसी एक धर्म का कथन करना चाहेगे, तो अपेक्ष दृष्टि से ही समव है। क्योंकि कोई भी एक शब्द बस्तु के सम्पूर्ण धर्मों को अभिव्यक्ति नहीं कर सकता। अत विभिन्न शब्दों के माध्यम से ही विभिन्न धर्मों का प्रतिपादन किया जा सकता है।

अपेक्षा दृष्टि से विश्व के समस्त पदार्थ एक, और अनेक रूप है। उनमे एक ओर नित्यत्व के दर्शन होते है, तो दूसरी तरफ अनित्यत्व के। वस्तु के ध्रुव तत्त्व की ओर जब दृष्टि केन्द्रित होती है, तब वस्तु

समय है, सभी नय अपनी सीमा में सत्य हैं, पर जब वे दूसरे को असत्य घोषित करते हैं, तब मिथ्या बन जाते हैं, किन्तु अनेकान्तवादी नयों के मध्य सम्यक् और मिथ्या की विभेद रेखा नहीं खीचता। उपाध्याय यशोविजय जी ने लिखा, "सच्चा अनेकान्तवादी किसी भी दर्शन से द्वेप नहीं करता, वह सम्पूर्ण नयरूप दर्शनों को इस प्रकार बात्सल्य से देखता है, जैसे कोई पिता अपने प्यारे पुत्रों को देख रहा हो।

जैन दर्शन का यह वज्र आघोप है, कि प्रत्येक चिन्तन सापेक्ष्य होना चाहिए। अनेकान्तवादी सम्यग् दृष्टि है और एकान्तवादी मिथ्या दृष्टि है। जिन समस्याओं को एकान्तवादी वर्षों तक नहीं सुलक्षा सकता, उन समस्याओं को अनेकान्तवादी एक क्षण में सुलक्षा देता है। वह मानव को सर्वतत्र स्वतत्र चिन्तन प्रदान करता है। "ही" की कैंद से मुक्तकर "भी" के नन्दन वन में विहार कराता है। विचार सिह्प्ण बनाता है। एतद्यें ही आचार्य अमृतचन्द्र ने मम्पूर्ण विरोधों का शमन करने वाले अनेकान्तवाद को नमस्कार किया है।

स्थाद्वाद के सही अर्थ की उपेक्षा कर भारत के महान् दार्शिनक विज्ञों ने उस पर मिथ्या आरोप लगाए हैं। बौद्ध दार्शिनक धर्मकीर्ति ने स्याद्वाद को पागलों का प्रलाप कहा और जैनों को निर्लंज्य बताया। शान्तरिक्षत ने भी लिखा "स्याद्वाद जो कि सत् और असत् एक और अनेक, भेद और अभेद सामान्य और विशेप जैसे परस्पर विरोधी तत्त्वों को मिलाता है, पागल व्यक्ति की बोखलाहट हैं इसी तरह आचार्य शाकर ने भी स्याद्वा पर पागलगन का आरोप लगाते हुए लिखा "एक ही व्वास शीत और उप्ण नहीं हो सकता। भेद और अभेद, नित्यता और अनित्यता, यथार्थता और अयथार्थता, सत् और असत्, अधकार और प्रकाश की तरह की एक ही काल में एक ही वस्तु में नहीं रह सकते" इत्तार राशकृष्णन ने उसे अर्थ सत्य कहकर त्याज्य बताया। स्याद्वाद का उपहास करते हुए महापण्डित राहुल साकृत्यायन ने लिखा "दही, दहीं भी है और ऊँट भी, तो दहीं खाने के समय ऊँट खाने को क्यों नहीं दौडते हैं" इस प्रकार अनेक आरोप स्याद्वाद पर लगाए गए हैं, पर चिन्तन करने पर वे सभी निराधार प्रतीत होते हैं।

प्रक्त है, कि एक ही वस्तु मे नित्यत्व-अनित्यत्व, एकत्व, अनेकत्व आदि परस्पर विरोधी धर्म कैसे रह सकते है ? उत्तर मे नम्र निवेदन है, कि स्याद्वाद यह नही कहता, कि जो नित्यता है वही अनित्यता है अथवा जो एकता है, वही अनेकता है। किन्तु स्याद्वाद का कहना है, कि एक दृष्टि से एक पदार्थ

[े] परमागमस्य वीज निषिध्य जात्यप्रसिन्बुरनिघानम् । सकलनय विलसितानां विरोधमयन नमाम्यनेकान्तम् ॥

⁻पुरुवार्ष-सिघ्युपाय २

र प्रमाण वार्तिक १, १८२---१८५

³ तत्त्व सग्रह ३११—३२७

४ शांकर भाज्य २।२।३३

४ दर्शन दिग्दर्शन

⁻⁻⁻राहुल साकृत्यायन

जैन दर्शन की अपूर्व देन स्याद्वाद

नित्य है, तो दूसरी दृष्टि अनित्य भी। एक व्यक्ति एक दृष्टि से पिता है, तो दूसरी दृष्टि से पुत्र भी। इसमें विरोध कहाँ। जैनी ही नहीं बौद्ध भी चित्रज्ञान में विरोध नहीं मानते। जब एक ही ज्ञान में चित्रवर्ण का प्रतिभास हो सकता है और उस ज्ञान में विरोध नहीं होता, तो एक ही पदार्थ में दो विरोधी धर्मों की सत्ता स्वीकार करने में क्या आपित्त हो सकती है ? एक ही वस्त्र क्याम और श्वेत हो सकता है, एक ही वस्त्र सकोच और विकासवील हो सकता है, तो एक पदार्थ में नित्यता और अनित्यता, एकता और अनेकता की सत्ता विरोधी कैसे हो सकती है ?

कल्पना कीजिए—एक वस्त्र की दुकान पर बाहक पहुँचा। उसने दुकानदार से प्रश्न किया, यह वस्त्र ऊन का है न! दुकानदारदार ने उत्तर दिया हाँ, यह ऊन का है। दूसरे ब्राहक ने पुन उसी वस्त्र के सम्बन्ध मे प्रश्न किया "क्या यह वस्त्र रेशम का है। दुकानदार ने उत्तर दिया—नहीं यह रेशम का नहीं है।" "यहा" यह ऊन का है यह कथन जितना सत्य है, उतना ही 'रेशम का नहीं' है, यह भी सत्य है। एक ही वस्त्र के सम्बन्ध मे ऊन की अपेक्षा "सत्" और रेशम की अपेक्षा से 'असत्' किसको विरुद्ध प्रतीत होता है।

एक पैन के सम्बन्ध मे विविध जिज्ञासाओं का उत्तर विविध रूप से दिया जा सकता है-

- १. यह पैन प्लास्टिक का है
- २ यह पैन पारकर कम्पनी का है
- ३ यह पैन महेन्द्र का है
- ४. यह पैन इंग्लैण्ड का बना हुआ है
- ५ यह पैन पच्चीस रुपये का है
- ६ यह पैन १६६१ का बना हुआ है
- ७ यह पैन लिखने का है

हाँ, तो देखिए ये सभी प्रश्न एक ही पैन के सम्बन्ध मे है और उत्तर भी। भिन्न-भिन्न अपेक्षा से पूछे गए प्रश्नो का उत्तर भिन्न-भिन्न दृष्टि से दिए गए है। पर उनमे परस्पर कोई विरोध नहीं है।

एक सब्य भवन के विभिन्न कोणों से चित्र लिए लाए और उसके पश्चात् उन सभी पोजों को एक साथ रखकर देखा जाए, तो परस्पर विभेद-प्रतीत होगा। कोणों के परिवर्तन होने से प्रत्येक पोजों में भवन का सिन्नकटवर्ती दृश्य भी परिवर्तित हो जाएगा। अवलोकन करने वाले सहज ही भ्रम में पड़ सकते हैं, कि ये सभी पोज एक ही भवन के हैं या अन्य-अन्य भवनों के। पर सत्य यह हैं, कि सभी पोजों का समन्वित रूप ही उस भवन का सही रूप हैं। एतदर्थ ही अनेकान्तवाद वस्तु को प्रत्येक कोणों से अवलोकनार्थ प्रेरणा देता हैं। जैसे विविध कोणों से सग्रहण किए गए दृश्यों की एकत्र अवस्थिति से भवन की स्थिति में किसी भी प्रकार भी अव्यवस्था नहीं होती, तो फिर विभिन्न विरोधी स्वभावों के अस्तित्व से वस्तु में वह किस प्रकार समव है ?

आज का युग वैज्ञानिक युग है, विज्ञान के कारण यत्र-तत्र विजली का प्रचार हो रहा है। पखे, बल्व और स्टोब सभी में विजली दौड रही है, पर सभी का व्यवहार भिन्न भिन्न है। पखे में उमकी चालक शक्ति कार्य कर रही है, बल्ब में उसका प्रकाश जगमगा रहा है और स्टोब में उसका दाहक गुण काम कर रहा है। यदि यह मभव है, तो फिर बस्तु में द्रव्य और पर्याय की दृष्टि से नित्य और अनित्य का अस्तित्व क्यों नहीं मभव है ?

स्पाद्वाद के मन्तव्यानुसार प्रत्येक पदार्थ "स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा सत् है तथा पर-द्रव्य-क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा असत् है। उदाहरण के रूप मे "एक घडा स्व द्रव्य मिट्टी की अपेक्षा से सत्-अस्तित्व युक्त है और पर द्रव्य प्लास्टिक आदि की अपेक्षा से असत् है अर्थात्-घडा, घडा है क्षास्टिक नही।

द्रव्य की तरह सत्य की सिद्धि के लिए क्षेत्र मी अपेक्षित है, जैसे भगवान महावीर का जन्म क्षत्रिय कुण्ड नगर मे हुआ। भगवान के जन्म की प्रस्तुत घटना 'क्षत्रिय कुण्ड की दृष्टि से मही है। यदि कोई "पावा" कहेगा, तो असत्य होगी।

द्रब्य-क्षेत्र की तरह काल की भी अपेक्षा है। जैसे-भगवान महावीर का जन्म आज से पच्चीस सी वर्ष पूर्व हुआ। इसके अतिरिक्त अल्पकाल का कथन करना असत्य होगा। इसी तरह भाव भी अपेक्षित है। जैसे पानी मे तरलता होती है। इसका अर्थ है कि तरलता नामक भाव से ही पानी की सत्ता मिड होती है, नही तो वह हिम, वाप्प या कुहरा ही होता, जो कि पानी नहीं, पर पानी के स्पान्तर है।

इस प्रकार प्रत्येक पदार्थ की सत्ता स्वद्रव्य क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से है, पर द्रव्यादि की अपेक्षा से नही। जैसे स्वद्रव्यादि की अपेक्षा से उसमे अस्ति गुण है, वैमे ही पर द्रव्यादि की अपेक्षा से "नास्ति" गुण भी है। तात्पर्य यह है, कि स्याद्वाद का सिद्धान्त जिन पदार्थों मे जो-जो अपेक्षाएँ घटित होती हैं, उन्हे स्वीकार करता है, अपेक्षा रिहत सिद्धान्त उसे मान्य नहीं है। अश्वश्य ग, आकाश कुसुम, और वन्व्या-पुत्र के अस्तित्त्व को सिद्ध करने हेतु स्याद्वाद की अपेक्षा अपेक्षित नहीं है। क्यों कि इनकी तो सत्ता ही असिद्ध है। प्रस्तुत विचार-चर्चा का निष्कर्प यह रहा, कि दार्शनिक क्षेत्र में जिस प्रकार स्याद्वाद का सिद्धान्त उपयोगी है, उसी प्रकार व्यावहारिक क्षेत्र में भी उसकी उपयोगिता कम नहीं है। यह सत्य-तय्य का परिज्ञान कराने वाला अपूर्व मत्र है।

जैसे जैन दर्शन ने वस्तु की अनेकरपता की स्थापना स्याद्वाद के आधार पर की, वंसे ही बौद्ध दर्शन ने भी विभज्यवाद के नाम पर, किन्तु अनुकूल वातावरण के अभाव में वह वही पर मुरभाकर नष्ट हो गया! किन्तु स्याद्वाद के सिद्धान्त को समय-समय पर प्रताप पूर्ण प्रतिभा सम्पन्न आचार्यों ने अपने मौलिक चिन्तन से विकसित किया। भेदाभेदवाद, नित्यानित्य-वाद, निवंचनीयानिवंचनीयवाद, एकानेक-वाद, सदसदाद, सदसत्कार्यवाद प्रभृति जितने भी दार्शनिक क्षेत्र में बाद है, उन सभी का मूल आधार स्याद्वाद है।

जैन दर्शन की अपूर्व देन स्याद्वाद

स्याद्वाद-जैन दर्शन की विश्व को अपूर्व देन है। जैन दर्शन में स्याद्वाद का इतना अधिक महत्त्व रहा है, कि जिसके कारण यह जैन दर्शन का पर्यायवाची बन गया है। स्याद्वाद जैन दर्शन का प्राण है, आत्मा है और आत्म-कल्याण का अमोध साधन है। जिससे ज्ञान का विस्तार होता है, निष्ठा निर्मल होती है, सधर्ष, विष्वस और विष्लव नष्ट होकर सत्य और अहिंसा के आधार पर मेल और मिलाप उत्पन्न होता है। स्याद्वाद का सुहावना सिद्धान्त चाहे दर्शन का क्षेत्र हो, चाहे लोक व्यवहार का, वह सर्वत्र समन्वय और समता को सिरजता है। सत्य भगवान के दर्शन कराता है।



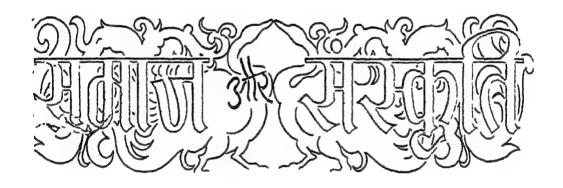
संस्कृति का स्वरूप

×

डा॰ वासुदेवशरण अग्रवाल काशी हि वि वि

सस्कृति की प्रवृत्ति महाफल देने वाली होती है। सास्कृतिक कार्यं के छोटे-से बीज से बहुत फल देने वाला बढा वृक्ष बन जाता है। सास्कृतिक कार्यं कल्पवृक्ष की तरह फलदायी होते हैं। अपने ही जीवन की उन्नित, विकास और आनन्द के लिए हमे अपनी सस्कृति की सुन्न लेती चाहिए। आर्थिक कार्यं क्रम जितने आवश्यक है, उनसे कम महत्त्व सस्कृति सम्बन्धी कार्यों का नहीं है। दोनों ही एक रथ के दो पहिए हैं, एक दूसरे के पूरक है। एक के बिना दूसरे की कुशल नहीं रहती। जो उन्नत देश है, वे दोनों कार्य एक साथ सम्हालते हैं। वस्तुत उन्नति करने का यही एक मार्ग है। मन को भुलाकर केवल शरीर की रक्षा पर्याप्त नहीं है।

सस्कृति मनुष्य के भूत, वर्तमान और भावी जीवन का सर्वाङ्गपूर्ण प्रकार है। हमारे जीवन का ढग, हमारी सस्कृति है। सस्कृति हवा मे नही रहती, उसका मूर्तिमान रूप होता है। जीवन के नानाविध रूपों का समुदाय ही सस्कृति है। जब विघाता ने सृष्टि बनाई, तो पृथ्वी और आकाश के बीच विशाल अन्तराल नाना रूपों से भरने लगा। सूर्य, चन्द्र, तारे, मेघ पड्ऋतु, उपा, सन्ध्या आदि अनेक प्रकार के रूप हमारे आकाश मे भर गए। ये देविशल्प थे। देविशल्पों से प्रकृति की सस्कृति भुवनों मे ज्याप्त हुई। इसी प्रकार मानवी जीवन के उस काल की हम कल्पना करें। उसका आकाश मानवीय शिल्प के रूपों से भरता गया। इस प्रयत्न मे सहस्रों वर्ष लगे। यही सस्कृति का विकास और परिवर्तन है। जितना भी जीवन का ठाठ है, उसकी सृष्टि मनुष्य के मन, प्राण और शरीर के दीर्घकालीन प्रयत्नों के फलस्वरूप हुई है। मनुष्य-जीवन रुकता नहीं, पीढी-दर-पीढी आगे बढता है। सस्कृति के रूपों का उत्तराधिकार भी हमारे साथ चलता है। धर्म, दर्शन, साहित्य, कला उसी के अग है।



सस्कृति का स्वरूप

ससार में देश भेद से अनेक प्रकार के मनुष्य है। उनकी सस्कृतियाँ भी अनेक है। यहाँ नानात्व अनिवार्य है, वह मानवीय जीवन का ऋमट नहीं, उसकी सजावट है। किन्तु देश और काल की सीमा से बँधे हए हमारा घनिष्ठ परिचय या सम्बन्ध किसी एक सस्कृति से ही सम्भव है। वही हमारी आत्मा और मन मे रमी हुई होती है और उनका सस्कार करती है। यो तो ससार मे अनेक स्त्रियाँ और पुरुष है, पर एक जन्म में जो हमारे माता-पिता बनते है, उन्हीं के गुण हम मे आते हैं और उन्हे ही हम अपनाते है। ऐसे ही सस्कृति का सम्बन्ध है, वह सच्चे अर्थों मे हमारी घात्री होती है। इस दिष्ट से संस्कृति हमारे मन का मन, प्राणो का प्राण और शरीर का शरीर होती है। इसका यह अर्थ नहीं कि हम अपने विचारों को किसी प्रकार सकुचित कर लेते हैं। मच तो यह है कि जितना अधिक हम एक सस्कृति के ममें को अपनाते हैं, उतने ही ऊँचे उटकर हमारा व्यक्तित्व ससार के दूसरे मनुष्यो, धर्मों, विचारधाराओं और संस्कृतियों से मिलने और उन्हें जानने के लिए समर्थं और अभिलापी बनता है। अपने केन्द्र की उन्नति बाह्य विकास की नीव है। कहते है घर खीर तो बाहर भी सीर, घर मे एकादशी तो वाहर भी सब सूना। एक सस्कृति मे जब हमारी निष्टा पक्की होती है. तो हमारे मन की परिषि विस्तृत हो जाती है, हमारी उदारता का भण्डार भर जाता है। सस्कृति जीवन के लिए परम आवश्यक है। राजनीति की साधना उनका केवल एक अग है। सस्कृति, राजनीति और अर्थशास्त्र दोनो को अपने मे पचाकर इन दोनो से विस्तृत मानव मन को जन्म देती है। राजनीति में स्थायी रक्त सचार केवल संस्कृति के प्रचार, ज्ञान और साधना से सम्भव है। संस्कृति जीवन के वक्ष का सवर्षन करने वाला रस है। राजनीति के क्षेत्र मे तो उसके इने-गिने पत्ते ही देखने मे आते है। अथवा यो कहे कि राजनीति केवल पथ की साधना है, मस्कृति उस पथ का साध्य है।

जागरूकता की ग्रावश्यकता

मारतीय राष्ट्र अब स्वतन्त्र हुआ है। इसका अर्थ यह है कि हमे अपनी इच्छा के अनुसार अपना जीवन ढालने का अवसर प्राप्त हुआ है। जीवन का जो नवीन रूप हमे प्राप्त होगा, वह अकस्मात् अपने आप आ गिरने वाला नही है। उसके लिए जानवूम कर निश्चित विधि से हमे प्रयत्न करना होगा। राप्ट्र सवर्षन का सबसे प्रवल कार्य सस्कृति की साधना है। उसके लिए बुद्धिपूर्वक प्रयत्न करना आवष्यक है। देश के प्रत्येक माग में इस प्रकार के प्रयत्न आवश्यक है। इस देश की सस्कृति की धारा अति प्राचीन काल से वहती आई है। हम उसका सम्मान करते हे, किन्तु उसके प्राणवत तत्त्व को अपनाकर ही हम आगे वढ सकते हैं। उसका जो जड भाग है, उस गुरुतर वोम को यदि हम ढोना चाहे तो हमारी गति में अडचन उत्पन्न होगो। निरन्तर गति मानव जीवन का वरदान है। व्यक्ति हो या राष्ट्र, जो एक पडाव पर टिक रहता है, उसका जीवन ढलने लगता है। इसलिए 'चरैवेति चरैवेति' की घुन जब तक राष्ट्र के रय-चको में ग्रू जती रहती है तभी तक प्रगति और उन्नति होती है, अन्यया प्रकाश और प्राण वाग्रु के कपाट बन्द हो जाते है और जीवन रुँघ जाता है। हमे जागरूक रहना चाहिए, ऐसा न हो कि हमारा मन परकोटा खीचकर आत्म-रक्षा की साध करने लगे।

पूर्व ग्रौर नवीन का मेल

पूर्वं और नूतन का जहाँ मेल होता है, वही उच्च सस्कृति की उपजाऊ भूमि है। ऋग्वेद के पहले ही सूक्त मे कहा गया है कि नये और पुराने ऋषि दोनों ही ज्ञान रूपी अग्नि की उपासना करते हैं। यही अमर सत्य है। कालिदास ने गुप्तकाल की स्वर्णयुगीय मावना को प्रकट करते हुए लिखा है कि जो पुराना है, वह केवल इसी कारण अच्छा नहीं माना जा सकता, और जो नया है उसका भी इसीलिए तिरस्कार करना उचित नहीं। बुद्धिमान दोनों को कसौटी पर कसकर किसी एक को अपनाते हैं। जो मूढ है, उनके पास घर की बुद्धि का टोटा होने के कारण वे दूसरों के भुलावे में आ जाते हैं। गुप्त-युग के ही दूसरे महान् विद्वान् श्री सिद्धसेन दिवाकर ने कुछ इसी प्रकार के उद्गार प्रकट किए थे—''जो पुरातन काल था, वह मर चुका। वह दूसरों का था, आज का जन यदि उमको पकडकर बैठेगा, तो वह भी पुरातन की तरह ही मृत हो जाएगा। पुराने समय के जो विचार है, वे तो अनेक प्रकार के है। कौन ऐसा है, जो भनी प्रकार उनकी परीक्षा किए बिना अपने मन को उधर जाने देगा।"

जनोऽय मन्यस्य मृतः पुरातन पुरातनेरेव समी भविष्यति । पुरातनेष्वित्यनवस्थितेषु कः पुरातनोक्तान्यपरीक्ष्य रोचयेत् ॥

अथवा, "जो स्वय विचार करने मे आलसी है, वह किसी निश्चय पर नहीं पहुँच पाता। जिसके मन मे सही निश्चय करने की बुद्धि है, उसी के विचार प्रसन्न और साफ-सुथरे रहते है। जो यह सोचता है कि पहले आचार्य और घमंगुर जो कह गए सब सच्चा है, उनकी सब बात सफल है और मेरी बुद्धि या विचार शक्ति दृटपुजिया है, ऐसा बाबा-वाक्य प्रमाण के ७ग पर सोचने वाला मनुष्य केवल आत्म-हनन का मार्ग अपनाता है"—

विनिश्चय नैति यथा यथालसस्तथा तथा निश्चितवान् प्रसीदित । अवन्ध्यवाषया गुरवोऽहमल्पबीरिति व्यवस्थन् स्ववधाय धावति ॥

"मनुष्य के चरित्र मनुष्यों के कारण स्वय मनुष्यों द्वारा ही निक्चित किए गए थे। यदि कोई बुद्धि का आलसी या विचारों का दिर्द्वी बनकर हाथ में पतवार लेता है, तो वह कभी उन चरित्रों का पार नहीं पा सकता जो अथाह है और जिनका अन्त नहीं। जिस प्रकार हम अपने मत को पक्का समभते हैं, वैसे ही दूसरे का मत भी तो सकता है। दोनों में से किसकी बात कही जाए ? इसलिए दुराग्रह को छोडकर परीक्षा की कसौटी पर प्रत्येक वस्तु को कसकर देखना चाहिए।" गुप्तकालीन संस्कृति के ये भूँ जते हुए स्वर प्रगति, उत्साह, नवीन पय संशोधन और भार-मुक्त मन की सूचना देते है। राष्ट्र के अर्वाचीन जीवन में भी इसी प्रकार का दृष्टिकोण हमें ग्रहण करना वावश्यक है। कुषाण-ग्रुग के आरम्भ की मानसिक स्थिति का परिचय देते हुए महाकवि अश्वधीष ने तो यहाँ तक कहा था कि राजा और ऋषियों के उन बादकों चरित्रों को जिन्हें पिता अपने जीवन में पूरा नहीं कर सके थे, उनके पुत्रों ने कर दिखाया—

राज्ञाम् ऋषीणा चरिताति तानि कृतानि पुत्रैरकृतानि पूर्वे ।

सस्कृति का स्वरूप

नये और पराने के सघर्ष में इस प्रकार का सलका हुआ और साहसपूर्ण दिष्टिकीण रखना आवश्यक है। इससे प्रगति का मार्ग खुला रहता है। अन्यया मृतकाल कठ मे पडे सटसटे की तरह बार-बार टकरा कर हमारी हृड्डियो को तोडता रहता है। भारतवर्ष जैसे देश के लिए यह और भी आवश्यक है कि वह भतकाल की जडपूजा में फरेंसकर उसी को संस्कृति का अग न मानने लगे। भूतकाल की रूढियों से ऊपर उठकर उसके नित्य अर्थ को ग्रहण करना चाहिए । आत्मा को प्रकाश से भर देने वाली उसकी स्फर्ति और प्रेरणा स्वीकार करके आगे बढाना चाहिए। जब कर्म की सिद्धि पर मनुष्य का ध्यान जाता है. तब वह अनेक दोषों से बच जाता है। जब कर्म से भयभीत व्यक्ति केवल विचारों की उलभन में फँस जाता है. तब वह जीवन की किसी नयी पद्धित या संस्कृति को जन्म नहीं वे पाता । अतएव आवश्यक है कि पूर्व-कालीन संस्कृति के जो निर्माणकारी तत्त्व है, उन्हें लेकर हम कर्म में लगे और नयी वस्त का निर्माण करे। इसी प्रकार भृतकाल वर्तमान का खाद बनकर भविष्य के लिए विशेष उपयोगी बनता है। भविष्य का विरोध करके पदे-पदे उससे जमने मे और उसकी गति कु ठित करने मे मृतकाल का जब उपयोग किया जाता है. तब नए और पूराने के बीच एक खायी बन जाती है और समाज मे दो प्रकार की दिचार-भाराएँ फैलकर सघपं को जन्म देती है। हमे अपने मृतकालीन साहित्य मे आत्म-त्याग और मानव सेवा का आदर्श ग्रहण करना होगा । अपनी कला मे से अध्यात्म-मावो की प्रतिष्ठा और सीन्दर्य-विधान के अनेक रूपो और अभिप्रायो को पून स्वीकार करना होगा। अपने दार्शनिक विचारों में से उस दिख्कीण को अपनाना होगा, जो समन्वय, मेल-जोल, समवाय और सप्रीति के जीवन-मन्न की शिक्षा देता है, जो विदव के भावी सम्बन्धो का एक मात्र नियामक दृष्टिकोण कहा जा सकता है। अपने उच्चाद्यय वाले धार्मिक सिद्धान्तो को मथकर उनका सार ग्रहण करना होगा। धर्म का अर्थ सप्रदाय या मत विशेष का आग्रह नहीं है। रूढियाँ रुचि-भेद से भिन्न होती है और होती रहेगी। वर्म का मथा हुआ सार है, प्रयत्न-पूर्वक अपने आपको ऊँचा बनाना । जीवन को उठाने वाले जो नियम है, वे जब आत्मा मे बसने लगते है, तभी धर्म का सच्चा आरम्भ मानना चाहिए । साहित्य, कला, दर्शन और धर्म से जो मृल्यवान सामग्री हमे मिल सकती है, उसे नये जीवन के लिए ग्रहण करना यही सास्कृतिक कार्य की उचित दिशा और सच्ची उपयोगिता है।



मगध और जैन-संस्कृति

डा० गुलावचन्द्र चौघरी एम ए. पी. एच डी. आचार्य

गौरब का केन्द्र

प्राचीन सम्यता और सस्कृति के केन्द्र मगघ देश का गौरव पूर्ण नाम इतिहास के पृष्ठों में स्त्रणीक्षरो से अकित है। यहाँ का इतिहास, निसन्देह, न केवल मारत मे, वल्कि विश्व मे वे मिशाल रहा है। ऐसे विरले ही देश होगे, जहाँ से एक साथ साम्राज्यचक और धर्मचक की घुराएँ अपने प्रवल वेग मे शताब्दियो तक जगती-तल पर चलती रही हो। मगध को ही श्रमण-सस्कृति के लिए जीवनदान, सवर्धन एव पोपण करने का श्रेय प्राप्त है तथा विश्व मे उसके परिचय देने और प्रसार का कार्य यही से सम्पन्न हुआ था। भारत के विशाल भूभाग को एक छत्र के नीचे लाने वाले साम्राज्यवाद रूपी नाटक के अनेक दृश्य यही खेले गए थे। वर्षमान महावीर और तथागत बुद्ध की सर्वप्रथम असरवाणी मुनने का सीभाग्य इसी स्थल को मिला था और जैन तथा वौद्धधमं के उत्कर्ष के दिन इसी भूमि ने देखे थे। इतना ही नहीं, आजीवक आदि अनेक सम्प्रदायों और दर्शनों को जन्म देने और उन्हें सदा के लिए इतिहास की वस्तु वना देने का गौरव भी इसी क्षेत्र को प्राप्त है। इसी महीखण्ड पर आध्यात्मिक विचार-धारा और भौतिक सम्यता ने गठ-वन्घन कर भारतीय राष्ट्रवाद की नीव डाली थी। प्रतापी राजा विम्वसार श्रेणिक एव अजातशत्रु, नन्दवशी राजा, सम्राट् चन्द्रगुप्त और उसका पौत्र प्रियदर्शी अशोक शुगवशीय सेनानी पुर्यामत्र तथा पीछे गुप्त साम्राज्य के दिन्वजयी सम्राट् समुद्रगुप्त और उनके वशजो ने इसी प्रदेश से ही विस्तृत भूभाग पर शासन कर इसे विश्व की सारी कला, नाना ज्ञान-विज्ञान और अनेक भौतिक समृद्धि का केन्द्रस्थल बनाया था। यहाँ के कलाकारो, मेघावियो और राजनीतिज्ञो की जगत मे प्रश्नसा होती थी। प्रसिद्ध कवि अश्वघोष, महान् राजनीतिज्ञ चाणक्य और कामन्दक, महावैया-करण वररुचि और पतजलि, छन्दकार पिञ्जल, महान ज्योतिर्विद आर्यभट्ट और तार्किक धर्मकीर्ति, शान्तरिक्षत आदि विद्वान् इस प्रान्त की ही विभूतिया थे। ईसा पूर्व छठवी शतान्दी से लेकर छठवी

मगध और जैन संस्कृति

शताब्दी पश्चात् तक यहाँ से राज्यधुरा का चक्र परिचालित होता रहा। पीछे बगाल के पाल और सेन वशी राजाओं की अधीनता में पहुँचने पर यद्यपि राजनीतिक दृष्टि से इस क्षेत्र का महत्त्व कुछ कम हो गया हो, पर सम्यता और सस्कृति की गरिमा की दृष्टि से इसे जो अन्तर्राप्ट्रीय मान्यता प्राप्त थी उसमे तिनक भी कमी नहीं हुई। नालन्दा और विक्रमिशला के विश्वविद्यालयों द्वारा मगध ने अपना अन्तर्राष्ट्रीय उत्कर्ष पाया। इन विश्वविद्यालयों में ७-८ सी वर्षों तक भारतीय दर्शनों की, धर्म और साहित्य की, कला और संगीत की तथा भैपज्य एवं रसायनशास्त्र की शिक्षा देश-विदेश के विद्यार्थियों को विना किसी भेदभाव के साथ दी जाती था। मगध के इतिहास का पृष्ठ यदि राजगृह और पाटलिपुत्र के उत्थान के साथ खुलता है, तो वह नालन्दा के पतन के साथ बन्द हो जाता है। इतना विशाल गौरव पाने का विरले ही देशों को मौका मिला होगा। इसी प्रान्त के कारण ही सारा प्रान्त आज विहार के नाम से पुकारा जाता है। इस प्रदेश की महिमा ने केवल भारतीय विद्वानों ने वित्क अनेक विदेशी यात्रियों प्लुटाखं, जिस्टन-मेगस्थनीज, फाहियान, ह्वानच्वाग आदि—ने मुक्त कण्ठ से गायी है।

धमण-संस्कृति का केन्द्र

भारतवर्षं सनातन काल से अनेक सस्कृतियो का सगमस्थल रहा है। उन सस्कृतियो मे एक बहुत प्राचीन सस्कृति श्रमणघारा का क्षेत्र पूर्वीय भारत था। मगघ के इतिहास की यदि हम सास्कृतिक पृष्ठभूमि टटोले, तो हमे सदूर अतीत से ही यह श्रमण-सस्कृति का केन्द्र मालूम होता है। तथाकथित वैदिक सस्कृति के प्रभाव से यह एक प्रकार से मुक्त था। इसकी अपनी भाषा, साहित्य और कला-कौशल था। प्राचीन मगद्य की राजधानी राजगृह के आस-पास की खुदाई से प्राप्त पकी मिट्टी (Tessa cta) के खिलीनो से, जिनमे स्त्री, पुरुप, राक्षस और पशुओ के चित्र है, मालूम होता है कि इस क्षेत्र का सम्बन्ध मोहे-जो-दारो और हरप्पा आदि की प्राचीनतम सस्कृतियो से अवश्य रहा है। आयों के आगमन के पहले के कुछ अवैदिक तत्त्वों से मालूम होता है कि यहाँ पापाणयुगीन पुरुषों के वशज रहते थे। यही कृष्णागो (N grite) और आग्नेयो (Austric) की संस्कृति का समिश्रण हुआ था। आर्थ और आर्येतर सस्कृतियो का आदान-प्रदान विशेषत इसी प्रान्त में हुआ था। आयों ने यहाँ के विद्वानो से कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्म और योगाभ्यास की शिक्षा ली और अपनी होम विधि के मुकाबले मे उनकी पूजाविधि अपनाई। वेदों में यहाँ के निवासियों को वात्य, नाग, यक्ष आदि नामों से कहा गया है। ऋग्वेदादि ग्रन्थों मे क्रात्यों की निन्दा और स्तुति के अनेक प्रसंग मिलते हैं। अथवंवेद के पन्द्रह वे काण्ड में ब्रास्य शब्द का वर्ष और द्रात्य प्रजापित का सुन्दर वर्णन प्राय श्रमण नायक ऋष्यमदेव को सक्य कर कहा गया लगता है। वहाँ यह भी लिखा है कि बास्य की नारी श्रद्धा थी, 'मागध' उनका मित्र था और विज्ञान उसके वस्त्र थे। यहाँ मागध-मगधवासी शब्द इस प्रसग मे घ्यान देने योग्य है। मगध-वासियों के नेतृत्व में पूर्वीय जन समुदाय ने आर्थों की दासता से बचने के अनेक प्रयत्न किए थे। ब्राह्मण-सस्कृति के पुरातन ग्रन्थो मे श्रमण-सस्कृति के अनुयायी मगधवासी एव पूर्वीय जनवर्ग तथा उनके भूभाग को बहुत ही हेयता और घृणा के भाव से देखा गया है। ऋग्वेद से लेकर मनुस्पृति तक के अनेक ग्रन्थों में इस बात के प्रमाण भरे पडे है। मागध (मगध-जनवासी) शब्द का अर्थ बाह्मण कोशो मे चारण या भाट है। समव है,

जीविकार्जनार्यं कुछ लोग मगध से चारण, भाटो का पेशा करते हुए आर्य देशो में जाते हो, जहाँ उन्हें मागध शब्द से कहते-कहते पीछे, उसी अर्थ में मागध शब्द की रूढि होगई हो। मनुस्मृति में गिनाए गए ब्रह्मिष देशों में मगध का नाम शामिल नहीं है। वहाँ मागध शब्द का अर्थ वर्ण सकर से है। इस क्षेत्र वासियों ने पुरोहितों और वैदिक देवताओं की सर्वोच्च सत्ता प्राय न के बरावर स्वीकारी थी। इसलिए पुरोहित वर्ग इस क्षेत्र को अपवित्र मानते हैं और यहाँ तक कि इस क्षेत्र में प्राण-त्याग भी पाप गिनते हैं—'मगह मरे सो गदहा होय'। आज भी मिथिला के बाह्मण गगा पार मगध की भूमि में मृत्यु के अवसर को टालते हैं। श्रीत सूत्रों में यहाँ रहने वाले ब्राह्मण को ब्रह्मवन्धु कहते हैं, जिसका अर्थ जातिमात्रोपेत ब्राह्मण हैं, शुद्धब्राह्मण नहीं। आजकल भी यहाँ ब्राह्मण 'वादाजी' नाम से पुकारे जाते हैं और किसी काम के बिगढ जाने व किसी वस्तु के नष्ट भ्रष्ट हो जाने पर उसे भी उपहास रूप 'यह बाबाजी हो गया' कहते हैं। यद्यपि महावीर और बुद्ध के उदय होने के काफी पहले से मगध आयों के अधीन हो गया था, पर यहाँ पुरोहित वर्ग को वैसा सम्मान कभी नहीं मिला, जैसा उसे अधं देशों में मिला है। वैदिक सस्कृति एक प्रकार से यहाँ के लिए विदेशी थी, इसीलिए पीछे, महावीर और बुद्ध के काल में, वहा उसका जो थोडा बहुत प्रभाव था, वह भी उठ गया।

मगध से जैन धर्म की प्राचीनता और विकास

मगध से जहाँ तक जैनधमं और सस्कृति का सम्बन्ध है, वह साहित्यिक आधारो पर भगवान् महावीर से पहले जाता है। बौद्ध ग्रन्थ दीघनिकाय के सामञ्ज फल सूत्र मे भग० पार्श्वनाथ की परम्परा के चतुर्याम सबर (अहिंसा, सत्य, अस्तेय एव अपरिग्रह) का उल्लेख है। उत्तराध्यन के केशी गौतम सबाद में और भगवती-सूत्र में पार्श्वापत्यों (पार्श्व परम्परा के मुनियों) के सम्बाद से मालूम होता है कि मगध में मग० पार्श्वनाथ की शिक्षाओं एवं उनके समय के व्यवहारों का प्रचलन था। भग० महावीर का समकालीन माजीवक मक्खिल गोसाल अपने समय के मनुष्य समाज के छह भेद करता है, जिसमें तीसरा भेद 'निर्ग्रन्थ' समाज था। इससे विदित है कि निर्ग्रन्थ सगठन पहले से ही एक उल्लेखनीय सगठन रहा है। आचाराग सूत्र से मालूम होता है कि भग० महावीर के माता पिता श्रमण भग० पार्श्व के उपासक थे। इन तथा अन्य सबल प्रमाणों से सिद्ध है, कि मगध में जैनधर्म भग० महावीर से बहुत पहले से था। मगध की राजधानी राजगृह में जैनो के बीसवें तीर्थ द्धूर मुनि सुवतनाथ के—गर्भ, जन्म, दीक्षा, केवलज्ञान—ये चार कत्याणक हुए थे।

भगवान महावीर ने दीक्षाकाल से निर्वाण प्राप्ति तक के बयालीस वर्षों मे १४-१५ चतुर्मास इसी मगध में नालन्दा, राजगुह और पावापुरी में बिताए थे। यहाँ की पावन भूमि को ही सौभाग्य प्राप्त है कि उन्हें केवलज्ञान इस क्षेत्र की एक नदी ऋजुकूला (वर्तं कि कल) नदी के किनारे जृभक गांव (वर्तमान जमुई का क्षेत्र) में प्राप्त हुआ था और उनका प्रथम उपदेशामृत राजगृह या पावापुरी में मगध की जनता को सुनने मिला था। बौद्ध ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि भग बुद्ध के समय मगध में जैनों के कई केन्द्र थे. बिनमें नालन्दा, राजगृह और पावा प्रमुख थे। मिलक्समिनकाय के अनुसार नालन्दा में ही

मगध और जैन-सस्कृति

अनेक धनी जैन रहते थे। मगघ के कई प्रभावक जैन श्रावक और श्राविकाओ का नाम बौद्ध ग्रन्थों में मिलता है, जैसे राजगृह का सचक, नालन्दा का उपालि गृहपति आदि।

भग० महावीर के समय राजगृह अनेक विद्वानो और प्रसिद्ध वादियों का केन्द्र था। उनके प्रथम उपदेश को समभने और धारण करने वाला प्रथम शिष्य इन्द्रभूति, जो गौतम गणघर नाम से प्रसिद्ध हुआ, इसी स्थान का एक विशिष्ट ब्राह्मण था, भगवान के ग्यारह गणधरों में से छह तो इसी प्रदेश के थे। कहते हैं कि राजगृह से भगवान महावीर का जन्म-जन्मातरों से सम्बन्ध था। और पवित्र पाँच पर्वतों से घरा हुआ यह नगर अनेक महापुरुषों की लीला-भूमि तथा मुक्ति-प्राप्ति का स्थान रहा है। केवल ज्ञान प्राप्ति के समान ही भग० महावीर को निर्वाण पद देने का सौभाग्य मगध की पावन भूमि को ही प्राप्त है। ईसा पूर्व ५२७ में पावां से वर्धमान मोक्ष प्राप्त हुए थे। पटना के कमलदह (गुलजार बाग) नामक स्थान से महाशीलवान सुदर्शन सेठ ने समाधि पाई थी।

महाभारत और पुराणों से विदित होता है, कि प्रागैतिहासिक-युग में मगध के प्रतापी नरेश जरासन्थ ने समस्त भारत पर राज्य स्थापित किया था। वह भग० नेमिनाथ का युग था। पुन ईसा की छठवी शताब्दी पूर्व श्रेणिक बिम्बसार के नेतृत्व में मगध ने ऐसे साम्राज्यवाद की नीव डाली जो पीछे जैन सम्राट चन्द्रगुप्त और उसके उत्तराधिकारियों के सरक्षकत्व में सारे मारत पर छा गया था। जैन शास्त्रों के अनुसार श्रेणिक भग० महावीर का अनुयायी हो गया था। उसकी रानी चेलना और उसके अनेक पुत्र जैन-मुनियों के परम भक्त थे। जैनागमों का कुणिक और श्रेणिक का उत्तराधिकारी-अजातशत्र जैन धर्मानुयायी था। उसका बेटा उदायिभद्द अपने पिता के समान ही पक्का जैन था। यही तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों को देखते हुए अपनी राजधानी राजगृह से पाटिलपुत्र ले गया था। पाटिलपुत्र को प्रकर्व देने का श्रेय उदायि को ही है। जैनागम ग्रन्थ आवश्यक सूत्र के अनुसार उसने नई राजधानी के मध्य एक जैन चैत्य गृह बनवाया था और अष्टमी चतुंदशी को प्रोषध का पालन करता था। उदायि ने अनेको बार उज्जैन के राजा को पराजित किया था।

उदायि के बाद मगध का साम्राज्य अनेक राजनीतिक एव धार्मिक प्रतिद्वद्विताओं का शिकार बन गया, पर जन-हृदय पर जैन धर्म के प्रभाव की धारा कम ही श्रीण हो सकी। जैन ग्रन्थों में उदायि के बाद और नव नन्दों के आविर्भाव के बीच के राजाओं का नाम नहीं मिलता। नन्द राजा और उनके मंत्री गण भी जैन थे। उनका प्रथम मंत्री कल्पक था, जिसकी सहायता से नन्दों ने क्षत्रिय राजाओं का मान-मर्दन किया था। नव में नन्द का मंत्री शकटाल भी जैन था, जिसके दो पुत्र थे—स्यूलभद्र और श्रीयक। स्यूलभद्र तो जैन साधु हो गया, पर श्रीयक ने मित्र पद ग्रहण किया। नन्द राजा जैनधर्मानुयायी थे, यह बात मुद्राराक्षस नाटक से भी मालूम होती है। नाटक की सामाजिक पृष्ठ भूमि में जैन प्रभाव स्पष्ट काम कर रहा है। नन्दों के जैन होने के अकाट्य प्रमाण सम्राट खारवेल का शिला-लेख है, जिसमें उल्लेख है कि नन्द राजा कर्लिंग देश से मगवान आदिनाथ की प्रतिमा अपनी विजय के चिह्न स्वरूप मगध ले आया था। नन्दों के समय मगध का साम्राज्य चरमोत्कर्ष पर पहुँच गया था।

नन्दों के बाद भारत की विदेशी आक्रमणों से रक्षा करने वाला, सारे भारत को एक छत्र के नीचे लाने वाला सम्राट चन्द्रगुप्त निर्विवाद रूप से जैन था। बौद्ध अनुश्रृति में उसे मोरिय नामक द्रात्य क्षत्रिय जाति का युवक बताया है। जैन ग्रन्थ 'तिलोय पण्णत्ति' में उसे उन सम्राटों में अन्तिम कहा गया है, जिन्होंने जिन-दीक्षा लेकर अन्तिम जीवन जैन मुनि के रूप में व्यतीत किया था। वह श्रुत-केवली भद्रवाहु की परम्परा का अनुयायी था और ई०पू०२६० के लगभग दक्षिण भारत में कर्नाटक देश के श्रवण वेलगोला स्थान में उसने समाधि मरण पूर्वक देह त्यांग किया था। आचार्य हेमचन्द्र के परिशिष्ट पर्व के अनुसार सम्राट चन्द्रगुप्त का महाराजनीतिज्ञ मत्री चाणक्य भी अपने जीवन के शेष दिनों में जैन धर्म की श्ररण आया था। उसके अन्तिरक्त कही नहीं मिलता।

ग्रागमी का संग्रह

जैनागमो का सर्वप्रथम सकलन इसी मगध देश की राजधानी पाटलिपुत्र मे आचार्य स्थूलभद्र के नेतृत्व मे हुआ था। उस सकलन की एक रोचक कहानी है। भगवान महाबीर का जो उपदेश इस मगब की घरा पर हुआ था, वह उनके शिष्यो द्वारा १२ अग और १४ पूर्वों में विभक्त किया गया था, जो श्रुत परस्परा से चलकर शिप्य-प्रशिप्यो द्वारा कालान्तर मे विस्मृत होने लगा था। यह बात नन्द-मौर्य साम्राज्य के सक्रमण काल की है। इस समय तक वौद्धों ने अपने आगमी को राजगृह और वैशाली की दो सगीतियो द्वारा बहुत कुछ व्यवस्थित कर लिया था। पर जैनो की ओर से कोई सामूहिक प्रयत्न नहीं हुआ था। नन्द-मौर्य राज्यतत्र के सक्रम्ण काल में जैन सघ के प्रमुख आचार्य महबाहु थे। हैमचन्द्राचार्य के परिशिष्ट-पर्व के एक उल्लेख से ज्ञात होता है कि उस समय मगध मे बारह वर्ष-व्यापी भयकर दुर्मिक्ष पडा था। उस दुष्काल मे जब सामुखो को भिक्षा मिलना कठिन हो गया था, तब सामु लोग निर्वाह के लिए समुद्र तट की और चले गए। भद्रबाहु स्वामी नेपाल की ओर चले गए और उन्होने बारह वर्ष के महाप्राण नामक व्यान की आराधना की थी। दिसम्बर अनुश्रुति के अनुसार भद्रबाह दक्षिण की ओर अपने सघ सहित चले गए थे। मगध में कुछ जैन मुनि आचार्य स्थूलभद्र की प्रमुखता मे रह गए थे। भीषण दुर्भिक्ष के कारण मुनि मध को अनेक विपत्तियाँ भैलनी पडी। अन्त मे आगम-ज्ञान की सुरक्षा के हेतु आ ० स्थूलभद्र के नेतृत्व मे एक परिपद् का सगठन हुआ जिसमे अविशिष्ट आगमी का सकलन हुआ। भद्रवाहु के अनुगामी मुनि गण जब मगघ लौटे, तो उन्होने सकलित आगमी की प्रामाणिकता पर सन्देह प्रकट किया और तत्कालीन साधु-सघ जो खेत वस्त्र का आग्रह करने लगा था, को मान्यता प्रदान नहीं की। इस तरह इस मगध की घरा पर ही दिगम्बर और खेताम्बर नाम से जैन सघ के स्पष्ट दो भेद हो गए। यहाँ जो कागम सम्रह किया गया, उसे दो भागो मे बाँटा गया-एक तो वे जो महावीर से पूर्व श्रमण-परम्परा मे प्रचलित थे, इसलिए उन्हे पूर्व, कहा गया और महावीर के उपदेश को '१२ अग' नाम से सगृहीत किया गया।

श्रागमो की भाषा

मगध देश की भाषा मागधी या मगही कहलाती है। इसका जैन आगमो की भाषा पर खासा

मगघ और जैन-सस्कृति

प्रभाव है। जैनागमी की भाषा अर्घमागघी कही जाती है। अर्घमागघी का अर्थ उस भाषा से है, जो बाधे मगध मे बोली जाती थी, अथवा जिसमे मागधी मापा की आधी प्रवृत्तियाँ पाई जाती थी। हो सकता है कि मगघ की भाषा को ही अधिक समुदाय के लिए वोधगम्य बनाने के हेतु, उसमे पडौस के कोशल शूरसेन आदि प्रदेशों के प्रचलित शब्द शामिल कर लिए गए हो, भाषाविदों के अनुसार मागधी भाषा की मुख्यत तीन विशेषताएँ थी-(१) 'र' का उच्चारण 'ल' होना, (२) तीनो प्रकार के ऊप्म 'श स. प' वर्णों के स्थान पर केवल तालव्य 'श' पाया जाना, (३) अकारान्त कर्त्ता कारक एक वचन का रूप 'भो' के स्थान पर 'ए' प्रत्यय होना । इन तीन मुख्य प्रवृत्तियों में अन्तिम प्रवृत्ति अर्धमागधी में बहलता से पार्ड जाती है और र का ज होना कही-कही पाया जाता है। इसकी शेप प्रवृत्तियाँ शौरसेनी प्राकृत से मिलती है, जिससे अनुमान होता है कि इसका रूपान्तर मगध के पश्चिम देशों में हुआ होगा। जो हो, जैनो ने पूर्वी भाषा (मागधी) का कुछ परिवर्तन सस्कार तो अवस्य किया पर बहुत हद तक वे उसे ही पकडे रहे । उनके आगम जिस अर्थमागथी भाषा में है, उसमे बीद्धागमी की भाषा पालि से मगध की भाषा के अधिक तत्त्व पाए जाते है। जैन, प्राकृतों के 'एगो, दुगो' आदि अनेक शब्द मगध में आज भी बोले जाते है। वर्तमान जैन आगमो मे अधंमागधी भाषा के अनेक स्तर परिलक्षित होते है। उनमे आचाराग आदि कुछ तो प्राचीनतम स्तर वाले है पर अधिकाश ग्रन्थों से मध्ययूगीन आर्थ-भाषा के दूसरे स्तर की प्रवृत्तियां--समीकरण, सरलीकरण एव वर्ण लोप आदि प्रवेश कर गई है। सम्भवत ये उन आगमो की मौजिक परम्परा के कारण ही कालक्रम से वस गई हैं।

मगध में चौदह वपं व्यापी दुर्भिक्ष की घटना जैनधमं के इतिहास की वह भयकर घटना थी, जिसने सघ मेद के साथ-साथ जैन धमं के पैर मगध की भूमि पर कमजोर कर दिए। वह धीरे-धीरे इस भूमि के जन मानस से विस्मृत-सा होने लगा और अपने विस्तार का क्षेत्र पिष्टिम ओर वाराणसी मथुरा की तरफ, पूर्व मे बगाल दक्षिण पूर्व मे कलिङ्ग तथा दक्षिण भारत में ढूटने लगा। पर मगध के वक्षस्थल पर जैन इतिहास की जो महत्त्वपूर्ण घटनाएँ घटी थी, उससे वह जैनो की पुण्य भूमि तो वन चुका था। आज भी राजगृह की पच पहाडियाँ, नालन्दा, पावा, गुणावा और पाटिलपुत्र एक साथ जैनो के ये पौच तीर्यस्थान इसी मगध की पुण्य भूमि है और इसके पडीसी प्रदेश हजारीवाग मे सम्मेद शिखर, कोलुआ पहाड तथा मानभूम जिले के अनेक व्यसावक्षेप जैनधमं के गौरव को उढीधित कर रहे हैं। उपसंहार

मीर्यंवश के बाद मगघ पर शुद्ध और कण्ववश का राज्य हुआ। इन वशो के नरेश बाह्मण-धर्म के अनुयागी एव पोषक थे। इनके समय मे मगघ हतप्रम था और विदेशियो को भारत मे राज्य स्थापना करने का मौका मिल गया। पर मगघ की श्रमण-सस्कृति का प्रभाव व्ययं नहीं गया। उसने बन्य सस्कृतियों से समन्वय कर उनके रूप निखारने में सहयोग दिया। नवीन ब्राह्मण धर्म को उसने देवी-देवताओं की मितः, उपासना, मूर्तिपूजा एव जीवदया आदि बातें प्रदान की और वैदिक धर्म के पुनरुद्धार काल में वह शक्तिहीन एव अवनत हो गया और कुछ अश में उनमें समा गया।

इतना सब होने पर भी जैन जनता युगो युगो मे मगघ से अपना सम्बन्ध बनाए रही। जैन कवियो ने उसे अपनी पुण्य भूमि को तीर्थं रूप मे सदा स्मरण किया है। इस बात का प्रकाश हमे नालन्दा बडगाँव के जैनमन्दिर से पालवशी राजा राज्यपाल के समय (१० वी शताब्दी का पूर्वां) के एक लेख से मिलता है। लेख मे मनोरय का पुत्र विणक् श्री वैद्यनाथ अपनी तीर्थं-वन्दना का उल्लेख करता है।

आज मगध के प्रमुख स्थानों में जैन जनता वाणिज्य के लिए बसी है। मगध के जैन सास्कृतिक केन्द्र उनकी सहायता की राह देख रहे हैं। चारों ओर विकास की योजनाएँ लाग्न हो रही है। क्या वह मगध जिसने जैन सस्कृति को जन्मक्षण से पाला पोसा है, आज फिर उसके विकास के लिए पात्र नहीं हो सकता? तीर्थ-यात्रा के नाम पर जैन जनता हजारों रुपये इस भूमि पर आकर खर्च करती है, पर जैन-सस्कृति के प्रसार सबधी उपादानों से, यह प्रान्त आज भी विचित है, जो वहें खेद की वात है।



समाज के विकास में नारी की देन

दिनेश नदिनी डालमिया

समाज-शकट के पुरुष और नारी दो चक्र हे, और यान के सन्तुलन के लिए दोनो की जिम्मेदारी समान है। जब न रात थी और न दिन, तब जिब भी शक्ति के अभाव में शब था। माया से सम्पन्न होने पर उसमें स्फूरण हुआ। ब्रह्माण्डों को रचना हुई और उसने शिवत्व प्राप्त किया।

बाइविल की कथा के अनुसार आदम नदन वन का प्रथम पुरुप था। अपने अकेलेपन से ऊब कर जब उसने एक सहचरी की कल्पना की, तो हवा उसके पिन्चम से प्रकट हुई। वहाँ एक विजत वृक्ष था, जिसके फलो को खाने की मनाई थी। स्त्री अपने कुतूहल को न रोक सकी। उसने अपने पित को उस तर के फल को चखने को उकसाया। अनाजाकारिता के कारण वे स्वर्ग मे च्युत हो गए, और मैथुनी सृष्टि का आरम्भ हुआ। इस आख्यायिका को अविश्वमनीय माने, तो भी इसके तथ्य को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। जिज्ञासा, जान की जननी है और इम कहानी के अतर्गत यही सत्य है, कि अच्छे और बुरे को जानने की प्रेरणा मनुष्य को स्त्री से ही प्राप्त हुई।

प्रागैतिहासिक काल मे कोई सुघटित ममाज नही था। बर्चर मनुष्य गुफाओ और जगलो मे रहता था। आखेट द्वारा ही वह कुटुम्ब का और अपना निर्वाह करता था। स्त्री तीर और धनुप लेकर उसके माथ जाती और शिकार मे उसका साथ देती। घर को स्वच्छ रखना और सन्तान का लालन-पालन करना भी उसका ही कर्तंच्य था। अग्नि के आविष्कार के बाद भी वह खेतो और खिलहानो के कामो मे अपने सगी का हाथ बटाती और गृह-कार्यों का सचालन करती। फिर भी वर्वर-युग मे स्त्री मनुष्य की स्थावर और जगम सम्पत्ति की तरह उसकी निजी जायदाद थी। दस्यु और लुटेरे आते और उसको उसको उसी तरह लूट ले जाते, जैसे उमके स्वामी के धन को। कई बार उसका रूप ही मार-काट और

लूट-पाट को जन्म देता। समाज मे उच्छुद्ध लता को रोकने के लिए ही विवाह की पढ़ित प्रारम्भ हुई। महाभारत मे एक कहानी है, कि क्वेतकेतु ने अपनी माता को पिता के सन्मुख ही किसी बलिष्ठ युवक द्वारा भगाई जाती हुई देखा। पिता ने कुढ़ पुत्र का समाधान प्रचलित प्रथा की स्त्री स्वातत्र्य की दुहाई देकर करना चाहा, किन्तु आदर्शवादी सन्तान को इस उत्तर से सन्तोप नहीं हुआ। तब ही से विवाह की रस्म शुरू हुई और नारी का जीवन स्वेच्छाचारिता से मुक्त होकर मर्यादित हुआ। वाल्यकाल मे वह पिता के आश्रय मे रहने लगी, योवन मे पित के और वैधव्य मे पुत्र के। उसकी स्वतन्त्रता, स्वच्छन्दता और स्वेच्छाचारिता सीमित हो गई। उसका कार्य क्षेत्र गृहस्थी हो गई। वह मनुष्य की अन्नपूर्ण बनी। अपने को सुरक्षित पा-समभ, वह सङ्गीत, चित्रकला, कविता आदि का अवकाश के समय अभ्यास करने लगी और वह लित कलाओ की जन्मदात्री बन गई। उसके सीन्दर्य मे इससे चार चाँद लग गए। उसका व्यक्तित्व विकसित हुआ।

वैदिक काल में स्त्री को पुरुप के समान अधिकार प्राप्त थे। वह गुरुकुलों की अधिष्ठात्री देवी थी। विद्यार्थियों का वह पुत्रवत् पालन करती थी, उनके सुख-दुखों के प्रति जागरूक रहती थी। शास्त्री का अध्ययन करती थी, वाद-विवादों में भाग लेती थी और उसके सहयोग विना कोई भी यज्ञ-याज्ञ सम्पादित नहीं होते थे। राम को भी राजसूय यज्ञ करने के लिए सीता के अभाव में सोने की सीता बनवानी पड़ी थी। वह भौतिक और दैविक सम्पदा की स्वामिनी थी। ऋपियों की तरह मन्नों की दृष्टा थी, फिर भी वह मर्यादा की अक्षाश्च-रेखा का उल्लंघन नहीं करती थी। विदुषी मैत्री और गार्गी के उदाहरण हमको आज भी स्फूर्ति देते हैं।

पौराणिक काल मे स्त्री का स्थान अति उच्च था। समाज पर उसके पातिव्रत की धाक थी। वह जीवन की महाशक्ति थी। सावित्री उसी बल के आधार पर अपने पित सत्यवान को यमराज के पाश से छुडा लाई। सीता नारी मात्र का आदर्श है। असहा विपत्तियों में फँसने पर भी राम उसके रोम-रोम में रम रहे थे और उसके प्रति उसकी निष्ठा अगाध है। राम के कहने से जब उसको अपनी पवित्रता प्रमाणित करने के लिए अग्नि-परीक्षा देनी पड़ी, तो उसके सत से प्रभावित होकर जलता पवंत समान काष्ठ समूह भी शीतल हो गया। यही सती प्रथा का सिक्षप्त में वर्णन कर देना असगत नहीं होगा। जो हमाने देश में अग्रेजों के आने के बाद ही बन्द हुई। मध्ययुग में आततायियों से अपने सतीत्व की रक्षा करने के लिए राजपूतललनाएँ जौहर की आग में सहवं अपने को मस्मीभूत कर देती थी। अपने मृत पित की देह को लेकर सती हो जाना, तो यहाँ साधारण बात थी। जो प्रेम मृत्यु के परे देख सकता था, वह कितना अलौकिक और दिव्य था। ससार के इतिहास में प्रेम की ऐसी निष्ठा और परम्परा दुलेंभ है। प्रेम के लिए पतज्ञों की तरह मर मिटना अपने आदर्श के लिए सर्वस्व स्वाहा कर देना नारी की समाज को सबसे महत्त्वपूर्ण देन है, जिसका पूर्ण मूल्याकन असभव है। अबे पित से व्याहे जाने के बाद गाधारी ने उम्र भर अपनी आँवो पर पट्टी बाँघ स्वेच्छा से अपने को नेत्रहीन बना लिया।

मध्य युग में भी नारी अन्त पुर में ही राज्य नहीं करती रही, किन्तु वह राज-काज में भी भाग

समाज के विकास मे नारी की देन

लेती रही । सुल्तान रिजया ने शासनारुढ होकर दिल्ली के सस्तनत की वागडोर अपने हाथ में ली । नूरजहाँ ने अपने विलासी पित वादशाह जहाँगीर की राजन्यवस्था वखूवी सँमाली । भास्कराचार्य की पत्नी लीलावती ने गणित विज्ञान पर अपनी मुहर लगाई । लाला कवित्री ने योग की किटन साधना कर आत्म साक्षात्कार किया । राजरानी मीरा ने अपने गीतों में मिक्त की मन्दािकनी वहाई । महारानी पद्मिनी ने छद्मवेप घारण कर अलाउद्दीन खिलजी से अपने पित की रक्षा को । ये महिलाएँ सामाजिक उत्तरदाियत्व और वैयक्तिक सुख में सतुलन स्थापित कर हमारे लिए एक ऐसी मिसाल छोड गई हं, जो आज भी स्तुत्य है ।

अराजकता के युग मे नारी को चार दीवारी मे बन्द रहना पडा। उसके समानता के अधिकार छिन गए। उसकी पढाई लिखाई बन्द हो गई और पदें मे सूर्य भी उसकी नहीं देख सकता था। मनुष्य की निगाह मे भी वह हीन बन गई। उसका अतीत का गौरव प्राय समाप्त हो गया था। फिर भी स्वतन्त्रता के प्रथम सम्राम मे रानी लक्ष्मीबाई के रूप मे उसकी देन लासानी है। माझात् भवानी बनकर उसने रणक्षेत्र मे युद्ध का सञ्चालन किया। उसके देवाङ्गनोपम व्यक्तित्व से लाखो प्राणी प्रभावित हुए। उसकी सामरिक प्रतिभा अद्भुत थी। यदि उसके समकालीन नेता उसकी समर योजना के अनुसार काम करते और उसके हाथो मे नेतृत्व सीप देते, तो आज भारत का इतिहास दूसरा ही होता। लक्ष्मीबाई विश्व के प्रस्थात वीरो की मौलपणि है और आज तक ऐसी नारी न हुई और न होगी। जीनतमहल ने भी उस रण मे आजादी के सिपाहियो का कुशल नेतृत्व किया। महारानी अहिल्या वाई ने भी योगिनी की तरह नि स्वार्थ भाव से राज किया और भारत भर मे अपने दान और वदान्य के चिन्ह छोड गई।

गाघी युग मे भारतीय नारी की देन अविस्मरणीय है। महात्मा गाघी की रणभेरी सुनकर वह तपस्विनी अपनी सास्कृतिक परम्परा को घ्यान मे रखकर पर्दे को चीरकर वाहर आ गई और स्वतन्त्रता के सम्राम मे उमने अपना पूर्ण योगदान किया। उसने लाठियो और गोलियो के आघात अपने कोमल अङ्गो पर सहे और कारागार को कृष्ण मन्दिर समक्ष उसकी यात्रा करने मे भी वह पीछे नही रही। गाघी युग की नारियो मे दो ने विश्वस्थाति प्राप्त की—एक स्वर्गीय सरोजनी नायडू और दूसरी श्रीमती पिंडत। देश विभाजन से स्वतन्त्रता प्राप्त हुई, किन्तु इसका मूल्य भी नारी ने अपने सतीत्व को गुण्डो के वलात्कार की विलवेदी पर चढा कर की।

नारी की समाज को मुख्य देन प्रेरणा है। वह मनुष्य की चेतना है, बुद्धि है। वही कान्ति की खिन भड़काती है और वही शाित के खीतल जल से उसे शान्त करती है। स्त्री ही अपनी दथा, माया, ममता और प्रेम से जीवन को सरस और अमृत तुल्य वनाती है। वह नर की खािन है, नृिसह की जननी है और आदि शिक्त की मूतल पर प्रतीक है। पुष्प उसके साथ सम्पन्न होकर ही पूर्णता प्राप्त करता है। कन्यका, प्रेयसी और माता के रूप मे वह वन्दनीय है और सदा रहेगी। अपने बुद्धिवल और चातुर्य से उसने समाज को दृढ और सुसगिठत बनाया है और उसके उपकार अनिगितत है। वह भारत की विकसित परम्परा पर ही अनन्त काल तक चलती रहे, यही मेरी कामना है। नारी आदर्शवाद और यथार्थवाद, युक्तवाद और परम्परा का विचित्र मिश्रण है। युगान्तकारी परिवर्तनो मे भी उसने हमारी

सनातन सस्कृति को अक्षत और अक्षुण्ण बनाए रखा है। उसके पुण्य और पाप, सुकृत और दुप्कृत, त्याग और तपोमय जीवन का जनमानस पर पर्याप्त प्रभाव पडा है और भविष्य में भी पडता रहेगा । माता ही सन्तान की प्रथम गुरु है और इसलिए उसका दायित्व भी मनुष्य से कई गुणा अधिक है। उसके सस्कारो का असर सतित पर पडना स्वाभाविक ही हैं। वह जीवनोपयोगी विद्याओं की घात्री और सरक्षिका है। जसका जीवन स्वार्थ से ओत प्रोत होने पर भी अनासक्ति प्रधान है। इस्लाम के नवी मोहम्मद साहब ने यथार्थ ही कहा है, स्वर्ग माता के चरणों में ही खिलता है। अगुवम के ग्रुग में भी नारी विश्व को विनाश से बचाने के प्रयत्नों में सर्वप्रथम हैं। अपनी प्रजा की रक्षा के लिए वह कितना ही वोक्स उठाने के लिए तैयार है। राप्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं के समाधान में वह किसी से पीछे नहीं रहना चाहती। वह स्वय अभिशाप लेकर दूसरो को वरदान देना जानती है। वह विश्व-कल्याण को अपना लक्ष्य मान कर अग्रसर हो रही है और दुर्भावना, असिहारणुता, ईप्यों से उद्वेलित मनुप्य की दुर्वलताओं को दूर कर उसको सर्वहित साधन की ओर प्रवृत्त करना चाहती है। यदि वह आज नर को स्वर्जित प्रलयकर हिसा के नाश से बचाने में समर्थ होती है, तो यह उसकी समाज को सर्वश्रेष्ठ देन होगी। इस अवसर्पिणी काल में अपनी पवित्र साधना के द्वारा नारी ही इस अनर्यकारी आमन्न सकट से जन को त्राण दे सकती है। अण शक्ति से उद्धत नर का एक बार फिर मोहिनी बनकर ही वह उद्घार कर सकती है। क्योंकि उसके सहचर ने अपने जीवन की किश्ती उद्दाम तूफा के हवाले करदी है और नारी ही अपनी सहृदयता से उसको किनारे लगा सकती है।



हिन्दू समाज में जाति-मेद

6

आचार्य धर्मेन्द्रनाथ

जब मै हिन्दूसमाज मे जासिमेद की प्रस्तावना पर विचार करता हूँ, तो मुक्ते सबसे पहले इसकी एक ही बुराई का ध्यान आता है, और वह है ऊँचनीच की सावना, जिसकी चरम परिणित हुई है— अपने ही एक वर्ग को अछ्त बनाकर, उसको अपमान और नीचता के बोफ से पीस डालने के रूप मे। और अपमान भी थोडा या थोडे समय का नही—असहा और पीढी दर पीढी वाला निरन्तर अपमान, जिसने न केवल अपमानित को ही मानवता से विचित किया है, बिल्क अपमान-कर्त्ता सवर्ण वर्ग को भी मानवता से गिरा दिया है।

वैसे तो दुनियाँ की हर कौम को, अपने आपको, दूसरी किसी भी कौम की अपेक्षा अधिक सभ्य मानने का अधिकार है, लेकिन कुछ कसौटियाँ हे, जिन पर विना कसे यह सम्यताभिमान अपरीक्षित रहता है। किसी भी जाति की सम्यता के मुख्य पैमाने दो है—एक पैमाना है, कि वह खाती क्या है? दूसरा पैमाना है, कि वह खाती क्या है? दूसरा पैमाना है, कि वह अपने गरीर से नि मृत मल की क्या व्यवस्था करती है। जो जाति इन दो कसौटियो पर खरी उतरती हे, उसे सम्य कहा जा सकता है क्योंकि इन्ही दो प्रश्नो पर जातियो की सामाजिकता, नैतिकता, आचार, विचार, व्यवहार, सस्कार, कमजोरी या मजबूती को परखा जा सकता है।

इतमे पहली कसौटी है मोजन। भोजन जुटाने की प्रिक्रिया के इतिहास से मानवता का सारा इतिहास जुडा हुआ है। जुरू मे आदमी शिकार मार्गुंकर या मौसमी फल-मूल-कन्द आदि खाकर निर्वाह करता था और शिकार कम पडने पर या फल आदि का मौसम खत्म होने पर लघन करता था।

लघन के दूसरे नैमित्तिक कारण 'नारी की गर्भावस्था' और 'नर को कभी-कभी चोट-फेट लगाना' भी होते ही थे। ये लोग फलो का मौसम समाप्त होने पर लघन के दुख को जानते थे, इसलिए इनको फल-सग्रह की युक्ति का आविष्कार करना पडा। फल सड न जाएँ, इसलिए उन्हें सुखाने की विधि ढूँढी गयी। कीडे या दूसरे वलवान जन्तु आहार पर डाका न डाले, इसलिए दीवारे उठाकर छत डालने का काम शुरू हुआ। पशु रोज नहीं मिलते, इसलिए उन्हें वन्दी वनाने के लिए वाडे वनाए गए। एक वार मार कर खा जाने की अपेक्षा पालतू पशु का दूध पीना लाभदायक लगा, तो दुधारू पशुओं को छोड कर आदमी ने दूसरे जानवरों को निकाल दिया। घोडा सवारी के लिए और कुत्ता रखवाली के लिए रख लिए गए। कृपि और पशुपालन का ढग आ जाने से आदमी की भोजन की समस्या का समाधान तो हुआ।

भोजन से सम्यता के सम्बन्ध की वात पर विचार करने समय, एक वात स्पष्ट रूप से समभ लेनी चाहिए कि मनुष्य न तो हिरन, वकरे या गाय की तरह केवल शस्य-भोजी है, और न शेर-चीते, भेडिया या वाज-गिद्ध की तरह केवल मास-भोजी। विल्क भाजू, चृहे और कौओ की तरह उमय भोजी है। जैसा भोजन मिल जाए, वैसा भोजन पचाकर आत्मसात् करने की क्षमता का नृवश के विस्तार और प्रसार मे वडा हाथ है। सम्यता का सवाल आता है, भोजन मे सुरुचि और विवेक के साथ। जिन्हें भोजन कभी-कभी मिलता है, वे ठूंस कर खाएँ तो उनके लिए यह स्वाभाविक है, लेकिन जिसने दुष्काल की चिन्ता से उसकी निवृत्ति का उपाय ढूंढ लिया है, वह ठूंस कर क्यो खाए। जिस समाज ने पशु को पालना और दुहना नहीं सीखा, उसकी मास मक्षण की प्रवृत्ति समभ मे आने योग्य है, लेकिन जो व्यक्ति या समाज अपनी आदिम अवस्था को पार कर चुका है, वह मांस क्यो खाए। प्रोटीन खाद्य की पूर्ति का, और उभयभक्षी होने का तकाजा भी है, लेकिन फिर सम्यता का मतलव, आदि प्रवृत्तियों और अद्यतन आवश्यकताओं के समभौते के अलावा और क्या है?

इसके अलावा हमें घ्यान रखना होगा कि यदि मानव वश इस पृथ्वी पर चिरकाल तक वचा रहें तो हमें उसके भविष्य के भोजन की भी चिन्ता करनी होगी। हम केवल अपनी ही चिन्ता करके, उच्छुं खलता के ध्यवहार से, भावी पीढियों के भोजन के स्रोत को रोक देने की असम्यता नहीं कर सकते। जिस दर से मानव का वश वढता जा रहा है, उस गित से उसके मासाहार के लिए पशु जुटाने में तो, स्थल के सारे पशु-पक्षी और तालावों और फीलों की मछलियाँ और जल-जन्तु, एक हजार साल से पहले ही नाम शेप हो जाएंगे! समुद्र की मछलियाँ जरूर अनन्तकाल तक भोजन का साधन बनी रह सकती है, लेकिन इसके लिए सारी दुनियाँ की आवादी को मत्स्याद वनकर ससुद्र के तटो पर आवाद होना पढ़ेगा।

दूर की चिन्ता करने वाले वैज्ञानिको मे से कोई ऐल्गी जाति की काई मे प्रोटीन का प्रतिशत खोज रहा है, और कोई दूसरे ग्रहों मे मानव की वस्तियाँ वसाकर भूतन की भीडभाड कम करने की बात सोचता है। ये सारी बाते हँसकर उडा देने की ही नहीं है। वस्तुत खतरा इतना ही वडा है। आदमी क्या खाने की आदत डाले कि तन्दुरुस्त भी रह सके—दीर्घ जीवन भी प्राप्त कर सके—और साथ ही

हिन्दू समाज मे जाति-मेद

खाद्य का स्रोत भी समाप्त न हो, यह वर्त्तमान मे गहरी चिन्ता का विषय है। जब हमारे सामने भविष्यत् काल की अत्यन्त मानव-सकुल भूमि का चित्र आता है, तो लगता है कि मासाहार का आदी मानव किसी दिन मासपशुओं के समाप्त होने पर फिर से वर्बर प्रागैतिहासिक स्वजातिभक्षण (cannibalism) पर उत्तर आएगा। इस वर्बरता को टालने का अभी से क्या उपाय है?

सम्यता के प्रवर्त्तको ने इसके लिए एक नयी जीवन पद्धित की खोज हमारे देश मे की थी। ''दूसरे के साथ ऐसा व्यवहार करो, जैसा तुम अपने लिए चाहते हो। जो बात तुम्हारे प्रतिकूल पडती है उसका आचरण दूसरो के साथ मत करो—"आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्" धर्म का सार कहिए, नैतिकता का आधार कहिए या सम्यता कहिए, इस एक बात मे सबका समावेश हो जाता है।

वस्तुत सम्यता की मशाल उन लोगो के हाथों में है, जिन्होंने मासाहार के अलावा प्रोटीन की पूर्ति का प्रवन्य कर रखा है।

भोजन के नैतिक पहल पर विचार करते समय हमे सामाजिकता और एकता को अक्षण्ण रखने के प्रकार पर भी व्यान देना है। ऐसा न हो, कि नैतिकता की फोक मे हमारा समाज, मासाहारी और त्यक्तमास लोगो के रूप मे खण्डित होकर बिखर जाए। देखा गया है कि जो मासाहार नहीं करते. उनमें मासाहारियों की अपेक्षा अपने आपको श्रेष्ठ समभने की प्रवृत्ति हो गयी है। 'मासाहार करने वाले कर है-अधम है-तामसिक है और पापी है,' ऐसा मानकर वे यथासम्भव उनसे दूर रहने की चेष्टा करते हैं। मास मोजन से परहेज करने वालो को न लगे-पर यह बात है उद्वेगजनक। जिस दिन मानव ने पशु को गोष्ठबद्ध करके दुहना शुरू किया, वह दिन मानव के इतिहास में सम्यता की ओर निस्सन्देह एक बडा कदम था , लेकिन गोष्ठबद्ध पशु यूप-बद्ध होने से कभी नही एका । आज भी जो आदमी दुघारू पशु पालते है, चाहे वे मध्य एशिया के घोडी का दूध पीने वाले किरगीज हो, या अरब के ऊँटनी का दूध पीने वाले बहु हो, या भारत के गाय का दूध पीने वाले सनातनी हिन्दू हो . सभी इस बात को अच्छी तरह जानते हैं, कि पशु पालन दर असल पशु के लाम के लिए नहीं, बल्कि आदमी के लाभ के लिए है। पशु से ,पशुपालक की हर जगह एक ही माँग है— "दूध दो, नही तो मास दो।" अत दूध पीकर अपने आपको मासाहारियो की अपेक्षा अधिक नैतिक मानने वालो को ध्यान रखना चाहिए कि पशुवध की जिम्मेदारी दूध पीने वालो पर भी उतनी ही है, जितनी कि मास खाने वालो पर। जिस प्रकार चमडे के जूते पहनने वाला, पशुवध की जिम्मेदारी से, मास न खाने का बहाना करके नहीं बच सकता , उसी प्रकार दूघ दही या मक्सन खाने वाला भी पशु परिग्रह और पशुवध की जिम्मेदारी से नही बच सकता। मूलत दही खाने वाले और मास खाने वाले एक ही तरह के लोग हैं, दोनों की अवस्थिति जैव भोजन पर है। अत किसी को आहार विशेष से नीच या उँच मानना वैसा ही है, जैसा कि गोभी खाने वाला बैगन खाने वाले को बुरा समके। हमारे देश मे, जहाँ कि वर्ग भेद का कारण, पूजा करने की भिन्नता, कपडो की भिन्नता, पेसे की भिन्नता या अलग-अलग जगही मे पैदा होना है, उसी प्रकार एक कारण पशु खाद्य की भिन्नता (जानवर का दूघ पीना या मास खाना) भी है।

मासाहार मे निहित आदिमता को दृष्टिगत रखते हुए भी इसे जाति भेद का एक कारण बना देना सगत नही है। आज जो त्यक्तमास लोग हे, उनके पूर्वज भी चिरकाल तक मामाद रहे हैं। उम सुचिरकाल की तुलना में हमारी-कुछ लोगों की परहेजगारी को बहुत समय नहीं हुआ। मबसे ऊपर हमें इस बात को घ्यान में रखना चाहिए कि शेप समस्त भारतीय समाज से ऐक्य-साधन हमारा लक्ष्य हो, न कि नयी जाति बनाकर सिकुड जाना। सभ्यता और मुक्चि का प्रचार-प्रसार समग्र समाज से अलग रहकर नहीं किया जा सकता। यदि आपके सिद्धान्त के पीछे नीति और युक्ति का बल है, तो आपका सिद्धान्त समाहत होगा ही, लेकिन जिसे आप सम्य और सुक्चिसम्पन्न देखना चाहते हैं, उम मूल समाज से कटकर यह कैसे होगा।

हमारा इतिहास हमे बताता है, कि जब जब समाज के अन्दर किमी उद्देश्य विशेष से कोई उप-समाज या सगठन बनाया गया है—चाहे वह हिन्दुओं की ग्क्षा के लिए गठित, गुम्ओं के शिष्यों (सिखों) का समाज हो, चाहे वेदों के उद्धार के लिए बनाया गया आयंसमाज हो, या जीवदया के उद्देश्य से गठित जैन समाज हो, उस उपसमाज ने मानो मूल-समाज के प्रति हमारी श्रद्धा पर डकैती डाल दी है। समस्त देश और समस्त समाज हमारे लिए गौण बन गया है, और देश-समाज की सेवा के लिए बने उपसमाज की सेवा ही हमारा लक्ष्य वन गई है। साधन खुद साध्य बन बैठा। यह प्रवृत्ति देश के हित के विपरीत है। हमारा लक्ष्य एकता। होना चाहिए। और अलगाव की प्रवृत्ति को किसी भी आधार पर प्रोत्साहन नहीं मिलना चाहिए।

सम्यता की दूसरी कसीटी है-शरीरज मल की हम लोग क्या व्यवस्था करते है ?

मानव समाज की प्रारम्भिक अवस्था मे जबिक परिवार का गठन नहीं हुआ था, कबीले और समाज नहीं वने थे, आदमी निस्सग रहता था , तब तक तो शरीरज मल की व्यवस्था करने का कोई प्रकृत ही नहीं था। आदमी जहाँ चाहता मल त्याग करता। प्रकृति अपना काम करती और वातावरण में विद्यमान कीटाणु जल्दी ही मल को सड़ाकर भिट्टी में बदल देते। फिर जब परिवार, कबीले और समाज बने, लेकिन यायावरता (धुमक्कडी) चालू रही—तब तक भी मल की व्यवस्था कोई समस्या नहीं थी। समूहों में मानव कुछ दिनों तक एक जगह रहता—आसपास से खाद्य जुटाता और वहीं मलत्याग करता और आगे चला जाता। खाने से अविशिष्ट उच्छिट खाद्य, बोक्ता ढोने वाले एक-दो पशुओं के शव, और गन्दगी के ढेर पड़े-पड़े सड़ा करते, और जल्दी प्रकृति उनकों फिर हमवार कर देती।

इसके वाद आया एकत्र वास का युग, गृहस्थ और गोष्ठ का युग। यायावरता छूट गयी, आदमी कृषि और वागवानी करने लगा, मकान और खिलहान खडे हो गए। यह जनपदो का प्रारम्भिक रूप था। सकान का प्रयोजन पशु वाँघने, कृषि की उपज रखने, और रात को सोने तक ही मीमित था। कर्मक्षेत्र और मलोत्सर्जन क्षेत्र घर से वाहर ही होते थे। जब बस्ती बडी होने लगी, तब मलोत्सर्जन के

हिन्दू समाज मे जाति-भेद

लिए घर से बहुत दूर जाना सम्भव नहीं रहा। घरों के आसपास गन्दगी, सडन, और घुटन बढने लगी। आदमी, जिसे कि पहले वाले वन्य जीवन और यायावर जीवन की ताजगी की याद बाकी थी, इससे परेशान हो उठा। महर्षि आत्रेय ने इसी अवस्था के लिए कहा है, कि—"ग्रामवासो हि मूलमशस्तानाम्"। (ग्राम = समूह मे रहना सारी बुराइयों की जड है।)

मानव समाज के अतिरिक्त यदि हम देखें तो हमें ज्ञात होगा कि एक जगह में घिर कर रहने वाले समूहों की जीवनाविध अधिक नहीं होती! मीठे घोल को शराब में बदल देने वाला किण्व (खमीर, yeast) उसी घोल में पैदा होता है, उसकी मिठास से ही आहार लेता है—और वश्च बढाता है, उमी में मलोत्सर्जन करता है और शकरा के खत्म होने से पहले ही आत्मसृष्ट मल (alchohal) के विप से घटकर मर जाता है। आदमी भी अगर आत्मसृष्ट मल की निकासी का उपाय न करता, को वह भी इसी तरह घटकर मर जाता।

इस पृथ्वी पर जीवन का ससार-प्रसार इसीलिए सम्भव हुआ, क्योंकि यहाँ स्थावर और जगम सृष्टि एक दूसरे की पूरक हैं। जगम आदमी के लिए जो मल है—स्थावर वनस्पति का वह खाद्य है। वनस्पति वातावरण मे से, अपने लिए कार्बन डाइ औक्साइड चूसकर, जिस औक्सीजन को विसृष्ट करती है, वह आदमी के लिए जीवन की सॉस है। आदमी जल्दी ही यह समक्ष गया, कि खेतो मे मलोत्सर्जन करने से, न सिर्फ गन्दगी से छुटकारा मिलता है, विल्क खेतो की पैदावार भी बढ जाती है। लेकिन नयी प्रजा के बढने के साथ-साथ जब ग्राम बढे होने लगे, तब हर आदमी के लिए स्वय खेत मे जाकर मल किया सम्पन्न करना जतना सम्भव नही रहा। बालक, वृद्ध, रोगी, गर्मिणी या प्रसूता, और सुखानुयायी जनो के लिए इतना आयास दु सह होता। इसके बाद आदमी ने उस व्यवस्था को जन्म दिया, जो कम से कम, भारत मे स्वस्थ समाज के विकास के लिए एक अभिशाप वन कर अवतरित हुई।

सभ्यता के प्रथम चरण मे, शायद सभी देशों में ऐसी समस्या पैदा हुई होगी। हर समाज ने अपने कुछ व्यक्तियों को मल को ढोकर खेतों में पहुँचाने के काम में लगाया होगा। सम्यता के विकास के साथ-साथ यह प्रथा पैदा हुई और मिट गयी होगी। लेकिन हमारे देश में यह प्रथा मानो चिरस्थायी होकर रहने के लिए ही आयी थी। इसके बाद जैसे सम्यता का विकास रक गया। जिसको हमने एक बार मल ढोकर खेत तक पहुँचाने के काम पर लगा दिया, वह अभी तक, पीढी दर पीढी उसी काम में लगा, हमारे समाज की आदिम असम्यता की घोपणा कर रहा है। सक्षेप में हमारे शूद्रों और अञ्चतों का यही इतिहास है।

भेद पोपक अँग्रेजो ने हमे सुफाया कि आयं बाहर से आए। उन्होंने यहाँ के आदिवासियों को वलात् जीत कर नीच दास्य में लगा दिया। उन्हीं दासों के वशज ये शूद्र है और विजेताओं के वशज सवर्ण। हमने इस स्थापना को, अतीत के विजेता होने का गौरव पाने के लिए मान लिया। पण्डितम्मन्य लोगों ने हर चीज के मूल-स्रोत वेद में से प्रमाण निकाल कर सबको भ्रम में डाल दिया। वस्तुत शूद्र और अञ्चत का उद्गम वहीं नमाज है, जिससे कि शेप सारे समाज का जन्म हुआ है।

इस समान मूलकता से मेरा प्रयोजन इस अन्याय को कम करके दिखाने का नही है, जो हम अछूतो पर करते रहे है। विल्क अपनो पर किए गए अन्याय से उसकी अपराध गुरुता और हृदय हीनता और भी अधिक बढ जाती है। न केवल हमने अपने ही एक अग को गन्दे काम मे लगाया, बिल्क उसे हमेशा उसी मे लगाए रखने का पड्यत्र भी किया। गन्दगी फैलाकर भी हम ऊँचे रहे आए और हमारी गन्दगी की सफाई जैसा दुष्कर काम करने वाला नीचा हो गया। अपने उपकारक को हमने नीचा दर्जा दिया—ग्राम से बाहर वास दिया—खाने को उच्छिट दिया। उसके उपकार के बदले मे हमने उससे शास्त्र और विद्या पढने का अधिकार छीन लिया और उत्सव, रागरग, देवदर्शन आदि सामाजिक अवसरो पर उसका भाग लेना निपिद्ध कर दिया। यही नही, पीढी दर पीढी वह इमी काम मे लगा रहे और हमे सस्ते मजदूर उपलब्ध होते रहे, इसलिए हमने उसके परिश्रम का इतना कम मुआवजा दिया कि वह आर्थिक रूप से चिर पगु होकर हमारा मोहताज होकर रह गया। और फिर भी हमारा दावा यह कि हम सम्य है। हम तो घोर असम्य है। सवर्ण भी और अछूत भी। सवर्ण इसलिए कि उन्होंने अन्याय किया, और अछूत इसलिए कि उन्होंने इसको चुप रहकर वर्दाश्त किया।

समानता और विज्ञान के आज के युग में भी, जब कि मल को जनग्राम से बाहर, दूर खेतों में ले जाना सिर्फ एक यात्रिक समस्या (Engineering problem) है, हम सफाई करने वाले वर्ग को उसी कीचड में हुवो रखकर अपनी सनातन सम्यता का परिचय दे रहे हैं। फुटकर परिवारों की गन्दगी में लिथडे मेहतरों को, जब म्यूनिसिपैलिटी आदि सस्थाएँ भी नौकर रखती हैं, तो किसी सम्यता का परिचय नहीं देती। उसी असम्यता भरी आदिम और पुरातन दुर्व्यवस्था को सरकारी स्तर पर भी मान्यता मिल गयी है।

वस्तुत अछूतो के कप्ट को, उनमे से एक हुए बिना या उनसे एकात्म हुए बिना नहीं समका जा सकता। आज बोट से सत्ता मिलती है, इसलिए लोग इनमे भाषण देकर या इनके सामने खुन करने वाली बातें करके, इन शोपितो के साथ छल करते है, इनके हिमायती बनने का दिखावा करते है, और फिर इनके कन्धो पर पैर रखकर अभीष्ट ऊँचाई पर चढ जाते है और इन्हें अगले चुनावो तक फिर भूल जाने है। इससे तो अछूतो की स्थिति मे कोई सुधार हजार वर्षों तक भी सम्भव नहीं है। सरकार ने सिवधान मे अछूतपन मिटा दिया है। लेकिन रोटी का चित्र देखने से तो भूखे की भूख नहीं मिटती। जब तक गडा हुआ काँटा न निकल जाए, तब तक ऊपर के लेपलाप से क्या हो सकता है।

सरकार को जो आदमी चलाते है, उन्होंने समाज-कल्याण विभाग जैसे विभाग खोलकर अनन्त काल तक अछूतों के उद्धार का वीडा उठा रखा है। हमेशा रोगी की परिचर्या के सकल्प का—एक आदमी को हमेशा रोगी बनाए रखने के और क्या मतलब है। हमे निश्चित रूप से मालूम होना चाहिए कि किस तिथि तक इन अछूतों का कल्याण हो जाएगा, जिसके बाद कि पुनर्वास विभाग (Rehabilitation Deptt) की तरह समाज कल्याण विभाग की जरूरत नहीं रहेगी, और कब इसे तोड देना है।

हिन्दू समाज मे जाति-भेद

जैसा कि मेने ऊपर बताया, मानवीय दृष्टिकोण के बिना, न तो अछूनो की समस्या को समभा जा सकता है, और न उसका समाघान हो सकता है। छुटपुट नुमायशी राहतें देने से इस अभिशाप को नहीं मिटाया जा सकता। मेरा निश्चित मत है कि यदि हमें इनको श्रेप सारे समाज से एकात्म करना है, तो हमें म्युनिसिपैलिटियो से प्रारम्भ करना होगा, जहाँ कि सफाई मजदूर काफी मख्या में काम करते हैं।

नगरों की सफ़ाई व्यवस्था के दो पक्ष है। एक पक्ष हे—गन्दगी फैलाने वालों का जो कि अपने प्रतिनिधि म्यूनिसिपल मेम्बरों के रूप में भेजते हैं। दूसरा पक्ष है—गन्दगी साफ करने वालों का, जो कि पढ़ी दर पीढ़ी इसी काम को करते आ रहे हैं और शोपित-पक्ष है। दोनों पक्षों के अस्तित्व को समभ लेने के बाद हमें समाधान तक पहुँचना आसान हो जाता है। एक पक्ष काम कराता है—दूसरा पक्ष काम करता है। अत दोनों पक्षों के प्रतिनिधि समान सख्या में चुने जाएँ। जितने सदस्य सफ़ाई कराने वालों के प्रतिनिधि के रूप में चुने जाते हैं, उतने ही सदस्य मजदूरों में से भी उनके प्रतिनिधि के रूप में चुने जाएँ। फिर दोनों पक्ष इस वात का फैसला करें कि मजदूर को पारिश्रमिक कितना मिले सुविधाएँ क्या मिले—और अच्छी से अच्छी सफ़ाई किस तरह हो।

भाज की व्यवस्था में मजदूर को न्याय मिलना इसिलए सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रवन्ध-व्यवस्था में उसका कोई हाथ नहीं है। उसे न्याय तभी मिल सकता है, जब कि वह स्वय प्रवन्ध की व्यवस्था में बराबर का भागीदार हो।

आज के शोपित को न्याय्यत बरावर की भागीदारी देन पर शहर के मलके निकास की ध्यवस्था अन्तर्वाहिनी नालियो द्वारा की जा सकती है। हर घर मे पलश के शीचागार की व्यवस्था की जा सकती है। हर घर मे पलश के शीचागार की व्यवस्था की जा सकती है। और वहाँ निकानी जा सकती है। और उस दिन की कल्पना की जा सकती है, जब कि देश मे जाति-पाँति विहीन स्वस्थ ममाज का विकास हो सकेगा। चाहे आज यह सुनने मे अजीव लगे लेकिन राष्ट्रीयता का चरम लक्ष्य तो एक ऐसे वर्गहीन समाज की स्थापना है, जो रोटी वेटी के व्यवहार से एक-दूमरे से वाँचा हुआ हो। जब तक निम्नतम उठकर उच्चतम के समकक्ष नहीं आता, तब तक उपर से लाख एकता-एकता चिल्लाने से भी एकता नहीं आ सकती।

वस्तुत अञ्चत मेहतर की समस्या एक इजीनियरिंग समस्या है। हर घर मे फ्लश की टट्टी लगाना, और उसको जमीन के अन्दर बहने वाली उन नालियों से जोड देना, जो कि अन्दर ही अन्दर मल को शहर से दूर ले जाकर खेतों में डाल दे—आज सम्भव है। एक नगर के पीछे कुछ लाख का खर्चा है, जिसके बाद कि सफाई एक आसान और अगिहत चीज बन जाएगी। और छूत की बीमारियाँ, महामारियाँ, सडन और घुटन एक अतीत की चीज हो जाएगी। इस काम मे लगने वाला आवश्यक पैसा, राज्य सरकारे या केन्द्रीय सरकार म्युनिसिपैलिटियों को ऋण के रूप में दे सकती है, जिसकों कि मकानदारों से वार्षिक पच्चीस-पचास किश्तों के रूप में अथवा विशेष टैक्स के रूप में बसूल किया जा सकता है। हजारों साल पहले छुरू हुई बुराई दूर की जा सकती है, जाति-पाँति हटाकर राष्ट्रीय एकता लाई जा सकती है, नये युग का सूत्रपात किया जा नकता है, बशर्ते कि हममें उसके लिए आवश्यक साहस और सकत्य हो, और सबसे अपर एक पर-दुख कातर स्पन्दनशील हृदय हो।

स्थानकवासी जैन-परम्परा

मुनि श्री सतवालजी

स्थानकवासी जैन परम्परा सच्चे माने में जैन परम्परा है, क्यों कि वह श्रमण-मस्कृति के अधिक अनुकूल है। श्रमण-मस्कृति सातत्यरक्षा के माथ द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव के अनुसार परिवर्तनशीलता की मानती है। और ये दोनो तत्त्व स्थानकवामी जैन परम्परा में विशेष रूप से अवतरित हुए हैं। यही कारण है कि इसी परम्परा ने सर्व प्रथम "साधुमार्गी" शब्द अपने लिए व्यवहृत किया है। इसका एक अर्थ है— साधुमार्ग का अनुमरण करने वाला सघ। साधुमार्गी शब्द की ऐतिहासिक छानवीन करने से पता लग जाएगा कि वास्तव में यह सघ जीवन और जगत् के उच्च मस्कर्ताओं द्वारा भारतीय मस्कृति की आत्मा के साथ अभिन्न अनुवन्ध पूर्वक विश्वारमाओं के लिए आव्यात्मिक उन्नति का मार्ग प्रशस्त करने में अग्रदूत वना है।

घमंप्राण लोकाशाह

यद्यपि स्थानकवासी जैन परस्परा के मुख्य पुरस्कर्ता धर्मप्राण लोकाणाह थे और इस नम्प्रदाय को प्रचलित हुए पाच शताब्दियों से अधिक समय नहीं बीता। लेकिन इस बात का पक्का सबूत मिलता है कि धर्मप्राण लोकाणाह ने अपना कोई अलग सम्प्रदाय नहीं बनाया था और न पृथक् सम्प्रदाय स्थापित करने में उनका विश्वाम ही था। परन्तु वे एक लिपिकार थे और शास्त्र-लेखन के साथ तद्विपयक चितन के फलस्वरूप उन्होंने उस समय के निष्प्राण बने हुए जैन-सम्प्रदाय में धर्म का प्राण फूंका। उनका प्रेरणास्रोत दश्वकालिक सूत्र के प्रथम अध्ययन की पहली गाथा बनी, जिमे उन्होंने उस समय के सघ जीवन में प्रविष्ट की। उस गाथा का भावार्थ यह है —

स्थानकवासी जैन-परम्परा

"धमें सर्वोच्च मगल है। वह धमें अहिसा, सयम और तप की त्रिवेणी के सगम होने पर ही होता है। उस धर्म का आचरण करने वाले के चरणों में सिर्फ मानव-समाज ही नहीं, अपितु प्राणीवर्ग और देवता भी भूकता है।'

धर्मप्राण लोकाशाह ने अपने जीवन मे इस त्रिवेणीस्वरूप धर्म की अपनाया, और जहाँ-जहाँ स्वेताम्बर जैन-सध मे अहिंसा की क्षित, असयम, परियह तथा आडम्बर को वढावा दिया जा रहा था, साधु जीवन सहज तप त्याग के बजाय अपनी पूजा प्रतिष्ठा और भोगवाद की और भुक रहा था, साधु-जीवन मे सुकुमारता और चैत्यों मे ही डेरा जमा कर बैठे रहने व चैत्य के नाम से धन सग्रह करने की मनोवृत्ति पनपने लगी थी, वहाँ धर्मप्राण लोकाशाह ने उसे रोकने के लिए जोरदार आन्दोलन किया। बह आन्दोलन साधुमार्ग की पृष्ठभूमि पर से किया गया था। सारे स्वेताम्बर जैन सघ मे उस आन्दोलन का व्यापक प्रभाव पडा और सघ मे एक भूचाल-सा आ गया। उस समय के उनके समकालीन कमलसयम आदि मृतियों ने उनकी आलोचना करने हुए लिखा है ---

डगमिंग परियु सम्रलं लोक, पोसालइ पणि आवइ फोक । लुकइ बात प्रकासी इसी, तेहनु शिव हुउ लखमशी ।।

इसका भावार्थ यह है कि सारा का सारा समाज लोकाशाह की बात पर चौक पडा, उनकी सत्यस्पर्शी बातों को सुनकर पुरातन प्रणाली के अनुसार चलने वाले लोगों के सिंहासन डगमगाने लगे। सारे समाज में खलबली मच गई और कहा जाने लगा कि लोकाशाह ने पोपधणाला की चालू परम्परा में इतना मौलिक परिवर्तन कर दिया है कि पौपधशाला में उनका (रूडिपरायणों का) आना वेकार हो गया है। लोकाशाह ने ऐसी-ऐसी वातें (मौलिक) प्रकट कर वी है कि सारा समाज उसकी ओर दृष्टि गडाए बैठा है, आकर्षित हो रहा है, और लखमशी तो उसका शिष्य ही वन बैठा है।

जैन सम के इतिहास लेखको को यह बात तो निविवाद माननी ही पडती है कि लोकाशाह ने उस युग के क्वे॰ जैन समाज मे एक नई चेतना प्रकट कर दी थी, लोगो को अहितकर रूढिपरम्परा को बदलने के लिए सोचने को मजबूर कर दिया था। इतना तो कहना ही पड़ेगा कि लोकाशाह ने उस समय जो कुछ परिवर्तन किया, या सूचित किया, या साधु-श्रावको मे कराया, उसका मूल आधार धर्म था, जिसका रहस्य उन्होने शास्त्र लेखन व जिन्तन से पाया था। सारे क्वे॰ जैन समाज के सामने उन्होने मुख्यतया तीन सिद्धान्त रखे थे —

- १ धर्म की ओट मे परिग्रह, आडम्बर या भोगवाद को वढावा नहीं मिलना चाहिए
- २ चतुर्विष सप्र के अग्रगामी साष्ट्रवर्ग का जीवन मुख्यत निसर्ग निर्भर होना चाहिए
- ३ सघ शक्ति सुदृढ होनी चाहिए, और वह बनाघारित होनी चाहिए, सत्ताघारित नही

सघ में नवजीवन निर्माण

जैन इतिहास पर दृष्टिपात करने से लगता है कि श्रुतकेवली भद्रबाहू स्वामी तक जैन सघ प्राण-

वान और मृद्द नीव पर टिका रहा है। उसके वाद वह व्वेताम्बर और दिशम्बर दो फिरको मे वट जाता है। दिगम्बर सम्प्रदाय दक्षिण भारत मे अधिक फैला। इसी कारण दक्षिण मे जगटगुर शकराचार्य के वैदिक सब पर जैन मघ का काफी प्रभाव पडा है। श्री अकराचार्य के करतल-भिक्षा तरूतलवास इस मूत्र पर दिगम्बर जैन मुनिवृत्ति की पूरी छाप पड़ी है और यह भी मानना होगा कि दक्षिण का जैन धर्म थी शकराचार्य के अहैं त और रामानुजाचार्य के जातिबाद स्पृथ्यास्पृथ्यता व शृद्धाशृद्धता की वातो मे भी अन्यविक प्रभावित हुआ है। भारत के उत्तर पूर्व और पश्चिम भाग में व्वेताम्बर सम्प्रदाय अधिक फैला । किन्त उसने अपने फैलने के लिए मूर्ति, छन्नी, पदचिन्ह मन्दिर आदि जो माधन अपनाए उसके माथ आउम्बर घनसग्रहवृत्ति और भोगवाद जुट गया । मन्दिर ऐन्टिक आकर्षण के कारण वने । माधु वर्ग इन मन्दिरों में निवास करने लगा और श्रावकों को दान की महिमा समस्राकर, मन्दिर के नाम से धनसबह करने लगा। निस्तां दिन पर से श्रद्धा डगमगाने लगी, फलत भिक्षाचरी के बदले खानपान । आदि के साधन जमा करने लगा, धन मग्रह के लिए ज्योतिए, वैद्यक और व्यावहारिक शिक्षण के व्यवसाय में प्रत्यक्ष पड़ने नगा । इतना ही नहीं, सघानिक की नीव व्यापक जन समुदाय के तपत्याग से सुदृढ करने के बदले राजाओ, वादणाहो, ठाकूरो और जागीरदारो को यत्र-मत्र-तत्र आदि का चमत्कार बता कर सत्ता द्वारा मृदढ करने मे लग गया, इसमे सघ की नीव तो मृदढ न हुई, पर कई सायुओं की व्यक्तिगत महिमा जरूर बढ़ी, उन्हें छत्र-चामर-पानकी आदि गामको की ओर से भेंट में मिली, कड़यों को जागीरी या जमीन इनाम मे मिली। नतीजा यह हुआ कि साधू वर्ग मे शिथिलाचार और स्वेच्छाचार बढता गया। वैत्यवाम जव्द माधु मस्था की अघोगति का परिचायक ह।

ठीक इमी ममय लोकाशाह ने किनित का अखनाद किया। उन्होंने साधुवग को नम्नतापूर्वक ममभाया कि अप्रतिवद्ध विहारी माधु को परिग्रहवृद्धि के इम मम्बन्ध में क्या मर्गकार ? एक स्थान पर निवाम, मोह और आसक्ति वटाने वाला है, इमें छोडिए, चैन्य में निवाम करना ठीक नहीं, धर्माराधना करने के लिए माधु को निवाम योग्य जो भी स्थान मिल जाए, उसमें कल्पनीय समय पर्यन्त रहा जा सकता है। और जैन वमं ने तो हमेगा गुण पूजा को स्थान दिया है, व्यक्ति पूजा को या किमी व्यक्ति की मृति की पूजा को कही स्थान नहीं दिया है। इसलिए आप अपने माधुधमं को सुरक्षित रखत हुए पैदल विहार करिए, चमत्कार या आडम्बर आदि द्वारा मत्ताधारियों में प्रसिद्धि और भोग्य या राजसी साधन सामग्री प्राप्त करके मुकुमारता में वृद्धि करना और पालकियों में बैठकर विचरण करना छोडिए। अन्यथा आप व्यापक जनमपक करके धर्मवृद्धि नहीं कर मकेंगे, प्रत्युत द्वय क्षेत्र-काल-भाव के प्रतिवध में पड जाएँगे। भिक्षाचरी केवल जैन लोगों तक ही सीमित न रखें, बिल्क सभी निर्मामाहारी घरों से भिक्षा लेकर लोक नम्पक का क्षेत्र व्यापक बनाएँ।

उस ममय के साधु वर्ग को "अम्मापिउसमाणा' बनाकर लोकायाह ने हितबुद्धि मे प्रेरित किया। परन्तु नग्न मत्य हमेया कट्ढ होता है, वह परम्परा पूजक एव गतानुगतिक निहित-स्वार्थी लोगों के तुरन्त गर्ने नहीं उतरता। लोकाशाह का भी यही हाल हुआ। चारों ओर से उनका प्रचण्ड विरोध हुआ। परतु लोकाशाह साहम पूर्वक वर्मकान्ति के आग्नेय पथ पर आगे वटते गए।

स्थानकवासी जैन-परम्परा

कान्ति की चिनगारी हमेशा बहुत छोटे से रूप मे हुवा करती है, नदी का मुहाना वहुत ही पतली घारा के रूप मे होता है, परन्तु वही आगे जाकर विस्तीणं वन जाती है। लोकाशाह की युगान्तरकारी शतं कुछ सामुओ और यितयो के गले उत्तरने लगी। मुनि घमेंसिंह जी, मुनि घमेंदास जी एव लवजी ऋषि लोकाशाह की कान्ति के पुरस्कर्ता बने। यद्यपि ये अलग अलग समय मे लोकाशाह के निर्दिष्ट पथ पर आए है। इन्होंने चैत्यवास छोडकर सहजभाव से स्मक्षान, पवंत, गुफा, अरण्य, वृक्षतल या जीणंशीणं या शून्य जो भी शुद्ध स्थान साधना के लिए मिल गया, वहां ठहरना शुरू किया। शुरू मे लोग इन्हें चिढाते कि ये तो ''बूढिया' है। 'ढूढा' सब्द राजस्थान मे जीणंशीणं मकान के अर्थ मे प्रयुक्त होता है। ढूढों मे रहने वाले होने से ढूढिया कहा जाता था। कोई इन्हें 'ढूढक' भी कहते—जिसका अर्थ होता है, 'सत्य को ढूढने वाले'। जो भी हो, सत्य की शोध करने की उनमे अदम्य तडफन थी। और व्यापक जन सम्पर्क के लिहाज से उन्होंने विविध जनपदों मे पादिवहार करना और जैनेतर सभी निर्मासाहारी घरों से मिक्षा करना शुरू किया, व्यक्ति पूजा की अपेक्षा गुणपूजा और मूतिपूजा की अपेक्षा भावपूजा का पथ अगीकार किया। उस समय के यित वगं मे से भी बहुत से यितयों ने नया मोड लिया। उनमे केशव जी, कृवरजी आदि के नाम उल्लेखनीय हैं, उन्होंने राजसी ठाठवाठ, सत्ताधारियों की प्रशसा एव ज्योतिपवाजी, मत्रवाजी आदि छोडकर साधुता की शुद्ध पगडडी स्वीकार की।

यही कारण है कि व्वेताम्बर मू० पू० सम्प्रदाय के उस समय परिगणित ५४ गच्छो मे से पायचद-गच्छ, खरतरगच्छ और अचलगच्छ के सिवाय वाकी के गच्छ प्राय लुप्त हो गए और इन तीन गच्छो के सिवाय आज जितने भी मूर्तिपूजक सम्प्रदाय के तप गच्छीय साधु साध्वया हैं, वे प्राय स्व० पू० आचार्य श्री विजयानन्दसूरि जी म० (स्थानकवासी-सम्प्रदाय के भूतपूर्व मुनि—आत्मारामजी महाराज) के ही आनुविशक है। मतलब यह कि स्थानकवासी जैन-परम्परा मे से ही यह पुनर्निर्माण हुआ है।

इससे यह भी प्रतिफलित होता है कि लोकाशाह—निर्दिप्ट स्थानकवासी जैन परम्परा अमुक समय नक अलग सम्प्रदाय नही बनी थी, बिल्क मौलिक रूपान्तर की एक प्रकिया बनकर रही। साथ ही उसने अपना असर दूर-दूर तक दिखाया और अनेक साधु-साध्वियो एव श्रावक श्राविकाओ को इस आड-म्बर विहीन त्यागमार्ग की ओर आकर्षित किया। यही नहीं, दिगम्बर सम्प्रदायो मे तारणपथी सम्प्रदाय पर भी स्थानकवासी जैन-परम्परा ने अपना प्रमाव डाला।

जैन धर्म को विश्व धर्म बनाने से हाथ

किसी भी धर्म को विश्व धर्म बनाने के लिए उसके अनुगामी गृहस्थ वर्ग एव साधु वर्ग मे पाँच बाते हानी जरूरी है (१) धर्म का शुद्ध और व्यापक रूप मे प्ररूपण व आचरण (२) निरर्थक क्रियाकाण्डो एव बाडम्बरो के जाल से रहित व्यापक आचार। (३) व्यापक लोक सपकं के साथ, तप-त्याग एव निसर्गपरायणता (४) साम्य माव से गुण-पूजा की वृत्ति (५) व्यक्ति स्वातन्त्र्य के साथ सघनिष्ठा। उपर्युक्त पाँच बाते स्थानकवासी जैन परम्परा मे आपको अधिक मात्रा मे मिलेगी।

यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि स्थानकवामी जैन परम्परा धर्मकान्ति में से अस्तित्व में आई है। इसलिए इसने जैन धर्म को जातिपाति, छुआछृत. माम्प्रदायिकता, प्रान्तीयता, रगभेद, राष्ट्रभेद आदि विकारों से मुक्त रखकर गुद्ध तथा व्यापक रूप में जनता के सामने रखा है, धर्म को भय और प्रलोभन से, मत्ताधींगों और धनाधींगों के आश्रय से मुक्त रखा है। ईमाई मिञ्निरयों की तरह न तो इस परस्परा ने प्रलोभन देकर अन्ध्यमीं लोगों को धर्म-सम्प्रदायान्तर करवाया है, और न इस्लाम की तरह तलवार दिखाकर ही जबरन धर्म परिवर्तन करवाया है, न तो धर्म को सम्प्रदायों के चौकों में बन्द किया है और न धर्म को जातिवाद के बन्धनों में जकडा है, न धर्म का लौकिक प्रथाओं और रीतिरिवाजों व कुरुदियों के साथ गठजोड किया है और न ही उसे आडम्बरों एवं निर्थंक क्रियाकाडों से मढा है।

मध्य यूग मे जैन धर्म को भी बैज्जव धर्म के जातिवाद और छुआ छूत का चेप लगा। साधु वर्ग मे भी प्राय विणक जाति के व्यक्ति को ही सायू दीक्षा दी जाती, भिक्षा भी प्राय विणक् जैनो के यहा से ली जाती और छुबाछत भी साधू श्रावको में काफी जड जमा चुकी थी। परन्तु स्थानकवासी परम्परा की यह विशेपता रही कि इसमे प्रारम्भ से ही विणक कीम के अतिरिक्त जाट, सुनार, दर्जी, अहीर, राजपूत, पटेल भावसार आदि कीम के लोगो को मूनि दीक्षा देने की उदारता और मूनियो के सभी कामो के शाकाहारी घरो से भिक्षा लेने की वृत्ति रही है। यद्यपि छुआछत का रोग स्थानकवासी जैन-परम्परा को भी लग चुका था, किन्तु इसकी मूलवृत्ति मे यह वात नहीं थी, इमलिए इसमे से बहुत से स्थानकवासी माघुओं ने महर्षि दयानन्द, स्वामी विवेकानन्द एव महात्मागां जी के अञ्चतोद्धार आन्दोलन के समय मे जैनवर्म की मूल आत्मा से छुआछूत को विरुद्ध सममकर अछुतो को अपनाया, उन्हें धर्म पालन का, धर्म-स्थान मे प्रवेश, शास्त्रथवण एव समान आमन का और निर्मासाहारी हरिजनो की साधूवर्ग को भिक्षाप्रदान का अधिकार दिलाया । इसीलिए स्थानकवासी परम्परा को साधू वर्ग आम जनता मे जैनधर्म का प्रवेश करा सका। मोढवाणिक जाति के महात्मा गाघी जी के कुटुम्व का भी श्रद्धेय स्थानकवामी मायुवर्ग वन सका। स्वय महारमा गाधीजी ने स्थानकवासी जैन साधू श्री वेचरजी स्वामी ने विलायत जाते समय अपनी माता की साक्षी मे तीन प्रतिज्ञाएँ ली थी, जिन्हे पालन कर वे जीवन मे प्रगति कर मके । स्थानकवामी जैन नाघु साघ्वी का प्रत्येक धर्म के लोगो से गाँवो मे प्राय नपकं हो जाता और वे नाधु नाघ्वियो के प्रति अत्यन्त श्रद्धा से देखते, उसका कारण है, उनके द्वारा साम्प्रदायिकता, क्रियाकाण्डो व आडम्बरो मे रहित शुद्ध धर्म का निरूपण एव आचरण ।

जव कोई भी धमं िक्याकाण्डो, आडम्बरो से धिर जाता है, तो उसकी मूल आत्मा निकल जाती है, धमं की असली ताकत कम हो जाती है यही बात जैन वमं मे हुई। मूर्तिपूजा के साथ-साथ, तपस्याओं और वोलियों मे आडम्बर और प्रदर्शन अधिक बढने लगे, अनेक निष्प्रयोजन िक्याकाण्ड उनके साथ जोड दिए गए, फलत धमं को शुद्ध रूप मे जानना—पहचानना भी किंदन हो गया। स्थानकवासी परम्परा ने शुरू से ही ब्यर्थ िक्याकाण्डो, आडम्बरो और प्रदर्शनो पर प्रहार िक्या। धमं के मूल लक्ष्य को मामने रखकर सादगी से, सयमभाव बढाने वाली प्रदर्शन रहित धमंकियाओं को स्थान दिया था। यद्यपि आज तो यहाँ भी जडता आ चुकी है। परन्तु वीच बीच मे ऐसे सञीवक साधु-श्रावक इस परम्परा मे पैदा हुए

स्थानकवासी जैन-परम्परा

है, जिन्होंने इसमें सुघार किया है। जैसे मुख-विस्त्रका, मुख पर डोरे से वाघने की प्रथा प्रारम्भ से स्थानकवासी परम्परा में नहीं थी, किन्तु जब मुनियों ने देखा कि वोलते समय मुँह के आगे कपडा रखने में बारम्बार भूल हो जाती है तो उन्होंने डोरा डालकर मुँह पर वस्त्र वाघने की परम्परा चलाई। आज तो यह साम्प्रदायिक चिन्ह बन चुकी है। परन्तु उस समय अवन्य ही यह सकोधन काफी विचार-पूर्वक किया गया था।

स्थानकवासी जैन परम्परा मे आपको लोक-संग्रह की मात्रा अधिक दिखाई देगी, उसका कारण है- मिक्षावरी और पादिवहार का क्षेत्र व्यापक होने से व्यापक लोक सम्पर्क । साथ ही स्थानकवासी साधु वर्ग मे आपको यह विशेषता भी नजर आएगी कि वे पैदल विहार मे अपना सामान स्वयं उठाकर चलते है, और तप-त्याग की मात्रा अधिक होने से उनके साथ रहने वाले भाई बहनो से आहार लेने का अधिक परहेज रखते है, जिससे निसर्ग-निर्मरता—यानी वस्ती मे से सहज प्राप्त आहार पर आश्रित अधिक रही है।

एक और विशेषता स्थानकवासी जैन परम्परा मे यह मिलेगी कि यहाँ जैन घर्म की गुण-पूजा और अनेकान्त की दृष्टि को व्यावहारिक रूप देने का प्रयत्न किया गया है। जैन धर्म के पच परमेष्ठी महासन्त्र में किसी व्यक्ति विशेष का नाम न लेकर तद्गुणप्रधान साधक के प्रति आदर व्यक्त किया गया है। जैसे 'नमो अरिव्रताण' मे किसी भी नाम का- राम. कृष्ण, बृद्ध, महाबीर, शिव आदि- राग द्वेप-रहित पूरुष हो, उसे नमस्कार किया गया है, "नमो सिद्धाण" मे किसी भी देश, वेप, लिंग धर्म-सम्प्रदाय, जाति का किसी से भी प्रैरणा प्राप्त व्यक्ति नयो न हो. यदि वह वीतरागता की साधना कर चुका है, तो उस मुक्त पुरुष को नमस्कार किया गया है। इसी तरह 'नमो आयरियाण' और "नमो उवज्कायाण ' मे है। 'नमो लोए सब्बसाहण" मे तो यह बात अधिक स्पष्ट है। जगत के सभी साधता की साधना करने वाले-िकसी भी धमं-सम्प्रदाय के-व्यक्तियों को नमस्कार किया गया है। स्थानकवासी परम्परा में यह गुण-पूजा और समन्वय की वृत्ति अधिक सात्रा मे आई। श्रीमद् रायचन्द्र जी ने, जो स्थानकवासी परम्परा से विशेष प्रभावित थे. म० गांधी जी जब ईसाई धर्म की ओर सुककर उसे स्वीकार करने लगे थे। तब यही कहा था कि आप प्रत्येक गूणी के प्रति आदर रिखए, उससे प्रेरणा लीजिए, किन्तू हिन्दू समाज मे वह सब बाते है, जो ईसाई सघ मे है। तब से गांघी जी को सर्व-धर्म समन्वय की दृष्टि मिली। स्थानकवासी जैन साध-साध्वयो मे समन्वय दृष्टि वालो मे मेरे गुरुदेव म०, कविवर्य नानचन्द्रजी महाराज, शतावधानी प॰ मृति श्री रत्नचन्द्र जी म॰, पुज्य जवाहरलालजी म॰ कविवर समरचन्द्र जी म॰, जैन दिवाकर चौथमल जी म०, साघ्वी उज्ज्वलकुमारी जी, मृनि प० श्रीमलजी म०, सुशीलकुमारजी आदि के नाम उल्लेखनीय है।

स्थानकवासी जैन परम्परा मे आपको व्यक्ति स्वातन्त्रय के साथ सम्रनिष्ठा की मात्रा अधिक . मिलेगी। यही कारण है कि इसमे अलग-अलग शैली, दृष्टि और विचार धाराओं के साधू-श्रावकगण मूल लक्ष्य को सामने रखकर अधिक चलते हैं। इससे उनके व्यक्तित्व को भी क्षति पहुँची है और सध-निष्ठा भी अधिक बढी। यत्र की तरह एक साँचे मे ढालने, या किसी के अन्त स्फूरित सत्य को कृचलने या उसके

द्वारा दूसरे के तर्क-शुद्ध विचारो को ग्रहण करने पर खभाती ताला लगाने की चेप्टा-यहाँ कम ही हुई है। यही कारण है कि स्थानकवासी परम्परा के साधू गीता और आचराग का समन्वय करते है। जैन और वौद्ध धर्म के शास्त्रों का समन्वय बता सके है। महाभारत और रामायण पर अपनी लेखनी चला सके है। कवीर विचारघारा और स्थानकवासी परम्परा में सामजस्य बैठा सके है। गांधी विचार घारा को जैन घम के साचे मे ढाल सके है और गाधी स्फूरित व्यहिसा के सामृहिक प्रयोगो को जैन तप त्याग से सम्पर्क करके घर्म को सामाजिक रूप दे सके हैं, हजारो मासाहारी लोगो को उनके घर्म की भाषा मे समभाकर सच्ची राह पर ला सके हैं। गूजरात, पजाव, राजस्थान और महाराष्ट्र शादि विविध प्रदेशो की विविध परम्परानुकुल आचारो के अनुसार अलग-अलग धर्माचार मे रहते हुए भी उन उन प्रदेशों मे विचरण करने वाले साधु साध्वियो मे एक मूत्रता कायम कर सके है। जहाँ दूसरे जैन सम्प्रदायो मे कही नारी प्रतिष्ठा, साध्वी को व्याख्यान का अधिकार, रात्रिप्रवचन, ध्वनिवर्द्धक यत्र मे विशाल सरयक जनता हो वहां बोलन आदि युगस्पर्शी और न्याय वार्ते नही, वहां स्थानकवासी परम्परा अग्रसर बनी है। हालाकि व्यक्ति स्वातन्त्रय से थोडा-सा नुकसान अवश्य हुआ है। वह यह कि कुछ स्थानकवासी साधु साध्वियो मे कटर पथीपन आया है, वे अपने को उत्कट्ट कियापात्र सममकर दूसरे साध्वर्ग को हीन या शिथिला-चारी समझने लगे, साथ ही स्थानकवासी परम्परा को साधुवर्ग वाईम अलग-अलग मघाडो, गिरोहो मे वाटा गया, जिससे यह वाईस सम्प्रदाय भी कहलाने लगा था। इससे एक सुन्नता और सामजस्य व समन्वय को काफी वक्का पहुँचा और वैचारिक व आचारिक जडता पनपी। अनुशासन के नाम पर जड पावन्दियां लगा दी गई, जिससे साधू वर्ग के विकास में काफी रुकावट आई। साधूवर्ग के इस कठमुल्लापन का असर श्रावक वर्ग पर भी पढा और वह भी उदारता के वदले सकीर्णता का राही वन गया, परन्तु यह वात जरूर है कि इतना होते हए भी सब मे अधिक व्यक्तिपुजा की अपेक्षा सप्पनिष्ठा का तत्त्व सुरक्षित रहा ।

उपर्युक्त पाची वार्ते स्थानकवामी परम्परा मे अधिक मात्रा मे होने से यह जैन धर्म को विश्वधर्म बनाने मे बहुत वडा हिस्सा अदा करती रही है।

वर्तमान परिस्थित श्रीर स्थानकवासी जैनो का कर्त्तव्य

स्थानकवासी जैन परम्परा मे क्रान्तिकारी तत्वो का बाहुत्य होने से आज भी इसमे अनेक क्रान्तिप्रिय साधु-साध्वी श्रावक श्राविकाएँ है, जो युग को परख सकते है। मूल सिद्धान्त को युग के साथ फिट
कर सके हैं। ग्राम धर्म, नगर धर्म, राष्ट्र धर्म आदि को जहां हेय समक्षा जाने लगा था, वहां उसका
व्यावहारिक रूप के साथ दृढतापूर्वक प्रतिपादन कर सके हैं। गुजरात मे बनासकाठा, सूरत जिला, कच्छ,
सौराष्ट्र और मालनलकाठा प्रदेश मे धर्म दृष्टि से समाज रचना का जो प्रयोग वर्षो से चल रहा है, उसमे
स्थानकवासी परम्परा और गांधी विचारधारा के तत्वो की ही सारी पृष्ठभूमि है। आज तो वह प्रयोग
अन्तर्प्रान्तीय और अन्तर्राष्ट्रीय रूप ले रहा है, और सर्व जनमान्य वन रहा है, परन्तु उसकी नीव की ईंट
स्थानकवासी जैन परम्परा ही वनी थी।

स्थानकवासी जैन-परम्परा

इतना सब जागरण और प्रकाश होते हुए भी दूसरी ओर स्थानकवासी परम्परा के कुछ लोग मानो सोलहवी सदी मे जी रहे हैं। वे अब भी राजाओ, ठाकुरो और अनीतिमान घनिको की गुणगाथाएँ गाते नही अघाते, अब भी युगान्तरकारी घमंलक्षी और नीतिमय बातो को जनजीवन मे उतारने के प्रयोग को देखकर नाक भी सिकोडते हैं, वे अब भी सकीणंता के सिकजो और कुरूढिवाद के दड़बो मे साधुवगं को डटे रखना चाहते हैं, लोकाशाह ने अपने युग मे जो ऋत्ति की थी, उससे भी पीछे समाज को और अपने को धकेलना चाहते हैं, जैन घमं विश्वधमं हैं, स्थानकवासी परम्परा ऋत्तिकारी रही हैं, यह कणं प्रिय शब्द सुनना पसद करते हैं, किन्तु कोई साधुसाध्वी जैन घमं को विश्वधमं बनाने के लिए सिक्रय कदम उठाएगा या स्थानकवासी परम्परा मे धर्मानुकूल, युगानुरूप ऋत्ति करेगा तो उसे घिकयाने, अप्रितिष्ठित कराने, बहिष्कृत करने और उस पर नाना असत्य आक्षेप लगाकर उसे समाज की नजरो मे गिराने का प्रयत्त करेंगे। इसलिए अब स्थानकवासी परम्परा को अपनी हाजमा शक्ति और उदारता बढ़ानी पड़ेगी, आज के जनतन्त्रीय युग मे मौलिक विज्ञान ने जहाँ सारे विश्व को स्थूल वृष्टि से एक कर दिया है, वहाँ सूक्ष्म वृष्टि से हृदय से एक करने का काम स्थानकवासी जैन परम्परा को करना होगा। गाधीजी के द्वारा जगत् को चमत्कृत कर देने वाले सामूहिक अहिंसा प्रयोग जैन साधु-श्रावकवर्ग को अपनाना पड़ेगा। तभी जैन धर्म विश्व-धर्म बन सकेगा। इसके लिए उन्हें चार कार्यक्रम एक साथ हाथ मे लेने होंने—

- १ विश्व की समस्त मानव जाति का धमें वृष्टि से एक ऐसा जन-सगठन बनाना पढेगा, जिसकी बुनियाद मे नीति हो और जिसका असर जनतन्त्र पर पढे।
- २ महारमा गांधी जी ने जैसे राष्ट्रीय महासभा और जन-सगठन का प्रभाव ब्रिटिश सल्तनत पर डाला था, वैसा ही प्रभाव उक्त विश्व जनसगठन द्वारा परिष्कृत राष्ट्रीय महासभा पर डालना पढेगा। ताकि वह संयुक्त राष्ट्र संघ के जरिए विश्व राजनीति को शुद्ध रख सके।
- ३. और इन दोनो बातो को अमली बनाने के लिए जैन घर्म के वर्तमान सभी सम्प्रदायो-उपसम्प्रदायों के श्रावक-श्राविकाओं में से और रचनात्मक कार्यकर्ताओं में चुन-चुन के एक ब्रतबद्ध व व्यापक स्पष्ट दृष्टि वाले जनसेवकों की एक विश्व व्यापी सस्मा अलग से बनानी पड़ेगी।
- ४ इन सभी सस्याओं को प्रेरणा व मार्गदर्शन देने और जहाँ ऐसी सस्याएँ न हो, वहाँ खढी करवाने और वहा उन्हें प्रतिष्ठित करने के लिए जैन वर्म के सभी फिरकों में से क्रान्ति-प्रिय साधु-साष्ट्रियों को छाटकर उन्हें यह वर्म कार्य सीपना होगा और लोकाश्वाह जैसे युगद्रष्टा श्रावकों व श्राविकाओं को उन साधु-साष्ट्रियों को पृष्ठबल देकर प्रोत्साहित करना पड़ेगा।

बाशा ही नहीं, अपितु पूर्ण विश्वास है कि जहां श्रावको पर स्थानकवासी जैन सब की तरह धर्म-फ्रान्ति को पचाने और आगे बढाने का तत्व पडा है। उस स्थानकवासी जैन परम्परा के लिए वात प्रत्यक्ष कर बताना कोई कठिन काम नहीं है। मूल सिद्धान्तों को सुरक्षित रखते हुए द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव को देखकर उत्तर गुणों में संशोधन-परिवर्धन करते हुए रहने में मानने वाली स्थानकवासी जैन परम्परा के सिवाय ससार और किससे आशा रखेगा?

स्वर्गीय मुनि श्री रत्नचन्द्र श्री महाराज जैसे समर्थ सत की स्मृति के हप मे, जो यह प्रन्य बन रहा है, उसे अगर जीवित स्मृति-प्रथ बनाना है, तो स्थानकवासी परम्परा के कर्णघारो को अविलम्ब उपर्युक्त कार्यक्रम मे जुट जाना चाहिए। युग उनके अनुकूल है, नई पीटी उन्हें सहयोग देने की तैयार है। स्थानकवासी जैन परस्परा उनके मार्ग में रोडा अटकाने वाली नहीं, जरूरत है, साहसपूर्वक विवेक का कांग लेकर कूद पडने की।



जनतंत्र में धर्म-संस्थाएँ

मुनि श्री नेमिचन्द्रजी

कोई भी तत्र अपने-आप में कोई भलाई नहीं है! जो तत्र जनता की सुरक्षा कर सके, उसके हर तरह के विकास में सहायक हो सके, उसकी हर तरह की सुव्यवस्था कर सके, वही तत्र अच्छा होता है। वैसे राजतत्र, गणतत्र, अधिनायकतत्र या जनतत्र आदि सभी राज्य प्रणालियों है। एक युग था, जब भारत का राजतत्र धर्म पुनीत था, राजा या शासक स्वय अम द्वारा अर्थोपार्जन करके प्रजा का पालन, रक्षण और सेवा करता था। चारों वर्णों को अपने-अपने कर्तव्य में परायण और दक्ष रखने में उसका पूरा सहयोग देता था। जनता में से दुर्वल से दुर्वल और निर्धन व्यक्ति भी शासक तक पहुँच कर अपनी फरियाद और पुकार कर सकता था और शीध्र तथा शुद्ध न्याय प्राप्त कर सकता था। उस स्थिति में राजतत्र या एकतत्र किसी को खटकता नहीं था। परन्तु शासकों के जीवन में त्याग और सेवा के बदले भोगलिप्सा, विलासिता, सत्ताभिमान एवं करो द्वारा शोपण वृत्ति आई, तब से राजतत्र के प्रति जनता में नफरत पैदा होने लगी। यद्यपि हर थुग में अच्छे और बुरे, प्रजा-हितैषी और निरकुश दोनों ही प्रकार के शासक रहे हैं परन्तु राजतत्र में प्राय राजा के सामने प्रजा को भुकना पहता, प्रजा बोल नहीं सकती थी। कोई अत्याचारी और निर्दय राजा होता तो विरोधी आवाज निकालने बाले को दबा देता, कुचल देता या खत्म करवा देता।

यही कारण है कि पश्चिम मे पहले फास, ब्रिटेन और बाद मे अमेरिका आदि देशों मे जनतत्र का उदय हुआ। उसके पीछे मावना यही थी कि दबी हुई, पिसी हुई, पीडित जनता की आवाज मुख्य बने। जनता अपनी आवाज सरकार तक पहुँचा सके, जनता का अभिक्रम बढे, जनता सत्ता पर अकुश रख सके, यानी राज्य प्रणाली जनता लक्षी बने। परन्तु पश्चिम का जनतत्र सही माने मे जनतत्र न रहकर पूँजीवादी-

तत्र, अधिनायक तत्र या जबरदस्त तत्र वन गया। उनमे वयस्क मताधिकार वहत-सो को जरूर मिला. पर हित उन्ही का हुआ, जो जनता को हाककर ले जा सकते थे। जब तक सामान्य जनता की चेतना जागृत नहीं होती. तब तक जनतत्र में जनता का हित नहीं हो सकता। कुछ निहित स्वाधियों के हाथ मे जनतन्त्र के पड जाने से वे जनता का व्यापक हित नहीं सोच और देख सकते, वे जनतत्र के ढाचे को जरूर पजते है. किन्तु जनतत्र की आत्मा की उपेक्षा करते है। पश्चिम में इस प्रकार के जनतत्र के होने मे एक वडा कारण यह भी वना कि वहा प्रारम्भ से भारत की तरह की चातुर्वर्ण्य समाज व्यवस्था नही थी, इसीलिए राजतत्र भी निरक्ष रहा, राजतत्र पर भी जैसे भारत मे ब्राह्मणो और महाजनो का अकुश रहता था, ऋषि मुनियो का मार्ग दर्शन रहता था, वैसे पश्चिम मे कोई अकुश था नही । घर्म गुरुओ, पादरियो. पोपो या परोहितो को राजतत्र में किसी प्रकार का हस्तक्षेप करने का अधिकार ही न था, परलोक के मामले मे ही वे प्रेरणा दे सकते थे, इहलोक व्यवस्था के वारे मे नही, जब कि भारत मे राजतत्र भी जनसङ्या और धर्म सस्या की प्रेरणा से चलता या। इसीलिए पश्चिम मे जब जनतत्र आया तव भी वह जनसंस्था और धर्मसंस्था के अकुश से रहित होकर उसी राजतत्र की परिपाटी के रूप मे आया । हालांकि वहा विरोध पक्ष जनतत्रीय सरकार पर अकुश रखते ई, ऐसा कहा जाता है । सभव है वहाँ के जासन कर्ता पर प्रारम्भ से धर्मसस्या का अकुश न रहा, इसलिए वहाँ विरोध पक्ष को स्वीकार किया है। वहाँ की परिस्थिति के अनुसार जो हो सो हो। परन्तु भारत में विरोध पक्षो की दला, उनकी वृत्तियाद और नीतियाँ भारतीय संस्कृति और भारतीय समाज व्यवस्था के अनुकृत नहीं है, इसलिए वे केवल विरोध करने के लिए और सत्ता हथियाने के लिए विरोध करते है । सत्तासीन पक्ष पर आक्षेप करते हैं और नाना प्रकार के हथकड़े किया करते है। यही कारण है भारतीय लोकतत्र की अपनी एक विशेषता है। भारतीय जनतत्र में विरोध पक्षों की जरूरत नहीं। अपि त पूरक (जनमस्था) प्रेरक (जन-सेवक मस्या) और मार्गदर्गक (साधू सस्था) दलों की जरूरत है, जो जनता को नीति और धर्म से युक्त राजनीति से घडकर, जनता लक्षी कार्यक्रमो द्वारा जन-जन को पूप्प की तरह सर्वाद्धीण रूप से विकसित कर सके । और ऐसी धर्म मस्याएँ राजनीति से स्वय भागने या जनता को भगाने का प्रयत्न नही करके. जनता के नैतिक सगठनो द्वारा राजनीति पर धर्म का अकुश रखने का प्रयत्न करेंगी और जनतन्त्र मे राज्यशक्ति की अपेक्षा जनशक्ति बढाकर उसे जनलक्षी बनाएँगी।

प्राचीन काल में धर्म-सस्थाओं ने यही काम किया था। यद्यपि उस समय राजतत्र था, फिर भी शासनकर्ता पर नैतिक-धार्मिक अकुश रखने का कार्य धर्म-सस्थाएँ करती थी। धर्म-सस्था के भारतीय समाज व्यवस्था में दो अग मुख्य माने जाते थे।

पहला या ब्राह्मण वर्ग, जो सारे समाज की नैतिक चौकसी रखता था, राज्यकर्ता पर भी अकुश रखता था। कोई शासक अगर किसी व्यक्ति पर अन्याय-अत्याचार करता या अपनी मर्यादाओं का उल्लंघन करता था तो उस पर जनता द्वारा अकुश लाकर पदच्युत तक कर देने का वह अधिकार रखता था। और दूसरा था—ऋषि मुनि वर्ग, जो समाज से उत्पर उठा हुआ था, नि स्पृह, निर्लेंग और स्व-पर कल्याण में रत रहता था। वह भी समाज की गतिविधि पर पूरा च्यान रखता था और जहाँ कही भी गडबडी

जनतत्र मे धर्म-सस्याएँ

दिखती या समाज व्यवस्था टूटती दिखती, उसे सुधारने और जोडने का काम अपने तप-त्याग-विलदान द्वारा करता। आप राम-गुग को देखिए या कृष्ण-गुग को, महावीर-बुद्धयुग को देखिए या गाँधी-युग की गहराइयों में जाइए। सभी गुगों में आपकों भारतीय व्यवस्थानुसार घर्म-सस्याओं के दोनों अगों का अकुश शासन सचालन तत्र पर मिलेगा। जहाँ कहीं धर्म सस्था के इन दोनों अगों में से किसी एक या दोनों ने इस महत्वपूर्ण उत्तरदायित्व से मुख मोडा है, उपेक्षा की है या किसी में कर्तव्य-च्युति आई है या स्वय में कोई दोष पनपे है, वहाँ शासन तन्त्र विगडा है समाज व्यवस्था भी विगडी है। जनता पर भी उस विगाइ की छाया पडी है। रामयुग में रामचन्द्र जी को दशरथ राजा अपने जीते जी राजगही पर विठाना चाहते तो स्वय ही निर्णय कर सकते थे, किन्तु उन्होंने चातुर्वण्यं समाज गुरु विशष्ठ जी से इस बारे में प्रेरणा लेनी चाही। विशष्ठ जी ब्राह्मण सस्था के प्रतिनिधि थे और क्षत्रिय वर्ग पर उनका प्रभुत्व था, वे चाहे जिस ओर निर्णय दे सकते थे, परन्तु उन्होंने जिस जन-बल द्वारा उन्हे बासक पर अकुश रखवाना है, उस जनता (महाजन) की राय लेना ठीक सममकर कहा—

जो पार्चीह मत लागे नीका, तो रघुवरसन कर देह टीका।

इसके अतिरिक्त रामयुग मे जनतालक्षी राज्यतत्र का ज्वलत उदाहरण है. घोबी का प्रसग । जिसको लेकर श्री रामचन्द्र जी ने अपनी अर्घाद्विनी सीता का भी दु खद विरह सहन किया ।

कृष्ण-युग मे जब राजतत्र निरकुश बन रहा था, यानी कस, दुर्योधन, शिशुपाल आदि के अत्याचारों से पीढित था, बाह्मण वर्ग राजाश्रित होकर इन अन्यायो-अत्याचारों को चुपचाप देख रहा था, एक तरह से कर्तव्य च्युत बन गया था, तब श्रीकृष्ण महाराज ने गोपालक जनता की शक्ति बढाकर निरकुश राजाओं को पदच्युत किया।

महावीर-बुढयुग में भी बाह्मणों का प्रभुत्व क्षत्रिय राजाओं पर काफी था। परन्तु उस प्रभुत्व का उन्होंने प्राय दुरुपयोग ही किया, इसलिए श्रमण भगवान महावीर ने और महात्मा बुद्ध ने श्रमण-सस्कृति के उन्नायक वनकर जनता की शक्ति बढाई, बाह्मणों और क्षत्रियों को स्वकर्तव्य का भान कराया। यहाँ तक कि जहाँ कई बाह्मण कर्त्त व्यच्युत हो गए थे, वहाँ श्रमणों ने उन्हें श्रमण-सघ द्वारा नीति और धर्म की दृष्टि से मार्ग दर्शन दिया कर्त्तव्याख्ड भी किया।

भगवान् महावीर के बाद हेमाचारं, हरिभद्रसूरि, रत्नप्रमसूरि, लोहाचार्य आदि अनेक आचारों ने राजतत्र को गुद्ध रखने, नीतिषमंयुक्त व प्रजालकी बनाने के लिए स्वय ने तो राजाओं को प्रतिबोध दिया ही उनके मार्ग दर्शन से बहुत बढ़ा कार्य भी हुआ, साथ ही बाह्मण सस्था और जनसस्था का कार्य सम्पन्न कराने के लिए उन्होने ओसवाल, पोरवाल, खढेलवाल, भावसार अग्रवाल आदि धर्म-नीति-सरकार-युक्त असाम्प्रदायिक जातिया भी बनाई, जिनमे से कई वस्तुपाल, तेजपाल, चपाशाह, बाहद, उदयन आदि मन्त्रियों ने बाह्मण कार्य कर बताया और भामाशाह, सीमाशाह, भीमाशाह आदि कई पुरुषों ने महाजन (जनसस्था) का कार्य किया। इस प्रकार जैनश्रमणों ने और श्रावकों ने राजतत्र पर अकुश रखा और

कतंव्य प्रेरित किया। वौद्ध भिक्षु उपगुप्त आदि की प्रेरणा से अशोक जैमे कई सम्राटो को कर्त्तं व्य भान हुआ। समर्थ रामदाम जैसे सत की प्रेरणा से जिवाजी जैसे आसको को राज्य के ट्रस्टी या प्रतिनिधि वनकर राज्य करने के उदाहरण तो इतिहास प्रसिद्ध है। परन्तु इसके बाद इतिहाम वदलता है। भागत पर मुगलो का आसन छा जाता है, इस समय श्रमण-सन्यामी वर्ग और ब्राह्मण वर्ग या श्रावक वर्ग में भी अपने उत्तरदायित्व के प्रति प्राय उदासीनता आ जानी है। यद्यपि कई मुगल वादशाहों ने अपने घर्मगृष्ठओं काजी-मुल्लाओं की प्रेरणा से नीति पूर्वक प्रजा पालन किया है। अकवर जैसे कई वादशाहों को कई जैनाचार्यों ने व्यक्तिगत रूप में प्रतिवोध भी दिया है। परन्तु जन-सस्था (महाजनो) एव ब्राह्मण वर्ग द्वारा उन पर अकुश नहीं लाया जा सकता। इसके बाद तो भारतवर्ण पर ब्रिटिश शामन पूरी तरह में छा जाता है। इस समय भी ब्रिटिश शामको पर अकुश रखने और उन्हें मार्ग-दर्शन देने का कार्य माधु सन्यासियों या ब्राह्मणों द्वारा प्राय नहीं हुआ।

ठीक इसी ममय गांधीजी का उदय होता है। अफ़ीका में वे भारतीय जनता को मगठित करके बिटिंग गांसन द्वारा भारतीयों पर किए जाने वाले अन्याय-अत्याचारों के विरुद्ध अहिंमक सत्याग्रह करते हैं। भारत में आकर वे इसी प्रयोग को कई जगह आजमाते हैं। उन्होंने भारतीय समाज व्यवस्था के अनुसार जब तक जनगक्ति और जनसेवक गक्ति तैयार नहीं की जाएगी, तब तक ब्रिटिंग गांसन पर अकुश लाना और उन्हें अपने कर्त व्य का भान कराना कठिन होगा। इसके लिए उन्होंने चपारण सत्याग्रह के समय किसानों को मगठित किया, अहमदाबाद में मजूर महाजन नामक सस्था सस्थापित की। हरिजनों को संगठित किया, महिलाओं को गराव के अड्डों पर पिकेटिंग करने और मत्याग्रह करने के कार्य में जोडकर, उनकी गक्ति वढाई। दूमरी और विविध रचनात्मक कार्यों में बतबद जनमेवकों को प्रवृत्त करकें और इन जनसस्थाओं का सचालन करने में जोड करके नए युग के बाह्मण तैयार किए। काग्रेस जैसी राजनैतिक सस्था में नए प्राण फूक कर जब क्षत्रिय तैयार किए। गांधीजी स्वय सपत्नीक ब्रह्मचर्य ब्रत घारण करके वानप्रस्थात्रम की मांधना करने थे। इमी प्रकार मारे भारत को जाग्रत करके गांधीजी ने ब्रिटिंग शांसकों को अपदस्थ करके भारत में राजतत्र की जगह जनतत्र का मूत्रपात किया।

परन्तु दुर्भाग्य से जिस काग्रेम ने स्वराज्य में पहले वर्षों तक गांधीजी की प्रेरणा से त्याग-तप और विलदान के प्रयोग किए, राजतत्र को नीति-वर्मयुक्त बनाने का अथक प्रयत्न किया और मत्य अहिंसा की दिशा में बढी! जनमेवको और गांधीजी जैसे वानप्रस्थाध्यमी महात्मा के यार्ग दर्शन में प्रगति की जनता-लक्षी बनी, उसी काग्रेस की स्थिति स्वराज्य प्राप्त होने के बाद बदली। यत्ता पर आते ही कई काग्रेसी अपने कर्त्तंच्य को भुला बैठे। फलत जनता-लक्षी बनने के बदले उमकी स्थिति सत्तालक्षी बनने लगी। यद्यपि गांधीजी ने काग्रेम पर अकुश रक्षने और उसे नीति मार्ग में प्रेरित करने के लिए विविध जनसम्थाएँ और इतबद्ध लोकसेवको के सगठन बनाए थे। किन्तु स्वराज्य बाद के अल्पकाल में गांधीजी के प्रयत्न करने पर भी ऐसे पूरक-प्रेरक बलो का अनुवन्य काग्रेस के साथ जुड न सका। गांधीजी के महा-प्रयाण के बाद तो प्राय काग्रेस की स्थिति निरकुश-सी हो गई। काग्रेस में त्याग तप की शक्ति क्षीण होने लगी। रचनात्मक कार्यकर्ताओं की प्रेरणा लेने के बजाय उन पर हाबी होने लगी। दुर्देवात् सत विनोवा

जनतत्र मे धर्म-सस्थाएँ

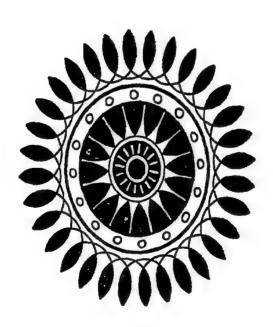
जी के नेतृत्व मे तैयार होने वाले सर्वोदय कार्य-कर्ताओं ने तो काग्रेस से किनारा ही कर लिया और राज-शक्ति पर जनशक्ति का अकुश लाने एवं उसे शुद्ध रखने की अपनी जिम्मेदारी से मागने लगे। जनता को राजनीति से मगाने लगे। फलत काग्रेस को अन्तर्निरीक्षण करने, शुद्ध होने और जनसेवको की प्रेरणा लेने की चिन्ता न रही, सर्वोदयी जनसेवक तो जनसगठन खड़े करके उस पर अकुश भी न ला सके। काग्रेस को खुला मैदान मिल गया। उसने धीरे-धीरे सम्माजिक, आर्थिक, सास्कृतिक, शैक्षणिक आदि सभी क्षेत्रो पर अपना कब्जा जमाना शुरू कर दिया।

सौभाग्य से महात्मा गाघीजी के जीवनकाल मे ही मुनि श्री सन्तवालजी महात्मा का घ्यान इस बोर गया और उन्होंने अहमदाबाद जिले मे भाजनल काठा प्रदेश (४ तहसीलो के) मे धर्मदृष्टि से समाज रचना का प्रयोग शुरू किया। उनकी प्रेरणा से व्यापक सर्वाङ्गी दृष्टि वाले ब्रतबद्ध अध्यात्मलक्षी जनसेवको (रचनात्मक कार्यकर्ताओ) का सघ-प्रायोगिक सघ बना, उसके अन्तगंत विभिन्न ग्रामीण नीति-लक्षी जनसस्थाएँ-किसान मण्डल, गोपालक मण्डल और खादी ग्रामोद्योग मण्डल बनी।

काग्रेस के साथ सिर्फ राजनीतिक क्षेत्र मे जनसगठनो का अनुवध और जनसेवक सगठनो का सहानुभूति सम्बन्ध जोडा गया। फलत एक उसका पूरक बना और दूसरा प्रेरक। भारतीय सस्कृति के अनुरूप इस लघुतम अविरत प्रयास मे कुछ सफलता भी मिली है। इस पुरुषाय से जहाँ काग्रेस अपने ध्येय से डिगी है, जहाँ सिद्धान्त को चूक कर विरोधी दलो से उसने समकौता किया है, वहाँ उस पर जनशक्ति द्वारा अकुश लाया गया है और जहाँ स्थानीय काग्रेस के कुछ सत्ताकाक्षी व्यक्तियों ने काग्रेस के उच्चस्तरीय वादेश को हकराया है, वहाँ स्वय मुनि श्री ने अपने तप-त्याग द्वारा उन्हें सही राह पर लाने का प्रयत्न किया है। इस प्रकार एक और काग्रेस की शुद्धि के लिए प्रयत्न किया गया है, तो दूसरी ओर जहाँ वह सही राह पर चल रही हो और विरोधी पक्ष भोली जनता को उभाड कर अपना मतलब गाठना चाहते हो, वहाँ काग्रेस का सिक्रय समर्थन किया और सिक्रय सहयोग भी देकर उसकी पुष्टि भी की है। उसे मतो से निश्चित बनाकर सामाजिक आर्थिक क्षेत्र जनता के और शैक्षणिक सास्कृतिक क्षेत्र जनसेवको के सगठनो के हाथों मे सौपने के लिए और इस प्रकार जनतत्र को विशुद्ध जनतालक्षी एव लोकनीति से प्रभावित करने के लिए मुनि श्री ने उपयुक्त दोनो सगठनो द्वारा गुजरात मे भगीरथ प्रयत्न किए हैं।

अब समय आ गया है कि धर्म सस्थाएँ अपने उपर्युक्त दोनों अगो श्रमण और श्रावक आज की माणा में कहूँ, तो क्रान्ति-प्रिय साधुवर्ग और बतबद्ध बध्यात्मलक्षी सर्वाङ्गी दृष्टि बाले जनसेवक (रचनात्मक कार्यकर्ता) सिहत अपने-अपने उत्तरदायित्वों को अपनी सीमाओं में रहकर पूरा करें। आज साधु वर्ग केवल सम्प्रदाय की चाहरदीवारी में घरा रहकर सोचेगा तो वह जनतत्र को धर्माभिमुख व जनलक्षी नहीं बना सकेगा। राजतत्र की अपेक्षा आज के जनतत्री युग में तो इस धर्म कार्य को करने का सुन्दर मौका है (महात्मा गांधी जी ने और बाद में मुनि श्री सन्तवाल जी ने इसके लिए साधु श्रावकों का स्वकत्तं व्य का राजमार्ग साफ बता दिया है। आज ओसवाल, पोरवाल आदि जातियों जैसे जाति सगठन बनाने का जमाना बीत गया। और न साम्प्रदायिकता युक्त सगठनी का युग है। अब तो धर्म

संस्थाओं के अग्रगामी साधु सन्यासियों को अपने-अपने घर्म-सघो (घर्मों) के साधु और सद्गृहस्य (भक्त, उपासक या श्रावक) इन दोनों अगो का परस्पर धर्मानुवन्ध जुड़ा रखते हुए अलग-अलग सगठन रखना होगा और उनमें भी कान्ति-प्रिय दृष्टि सम्पन्न साधु-साध्वियों तथा कान्ति-मार्ग सहयोगी व्रतद्ध सद्गृहस्थ भाई वहनों को अलग छाँटना होगा। साथ ही असाम्प्रदायिक नीतिलक्षी जनसंगठन ग्रामों और नगरों में बनाने होंगे, जनसेवको (व्रतद्ध रचनात्मक कार्य कर्ताओं) के अध्यात्मलक्षी सगठन बनाकर उन्हें उन जन-सगठनों के सचालन और प्रेरणा का काम सौपना होगा। काग्रेस (राष्ट्रीय महासभा) के साथ उक्त दोनों का अनुबंध जोडकर उसे नीति धर्म प्रेरणा युक्त तथा जनलक्षी बनाना होगा, तभी धर्म सस्थाएँ धर्म को सार्वजनीन बना सकेगी, जन-जन के जीवन में सिक्रय रूप धर्म का प्रवेश करा सकेंगी। और तभी जनशासन की बुनियाद पर जनतत्री राज्य जासन को जिनशासन धर्म-पुनीत कर सकेगा। कोरी भाषण बाजी और कोरे लेखन से धर्म-मस्थाएँ न तो अनुभव-युक्त सही विचार ही दे सकेंगी और न तदनुरूप आचार ही जनजीवन में आएगा। धर्मनीतिविहीन एव जनलक्षिता-रहित जनतत्र खोखलातत्र होगा। और शायद वह भविष्य में अधिनायक तत्र या फौजीतत्र भी वन जाए, जो धर्म सस्थाओं के लिए भी खतरनाक होगा।



जैन-संस्कृति और विवाह

गोकुलचन्त्र एम० ए० आचार्य

पाणिप्रहण या विवाह मानव के सामाजिक जीवन की एक अनिवायं आवश्यकता है। स्त्री और पुरुष समाज रूपी यान के दो चक्र है। प्रत्येक सामाजिक तथा सास्कृतिक उपलब्धि में इन दोनो इकाइयों का समान योगदान है। स्त्री के बिना पुरुष का पुरुषत्व अधूरा है और पुरुष के बिना स्त्री का स्त्रीत्व अपूर्ण। समाजविज्ञान की तरह सरीरविज्ञान तथा मनोविज्ञान की दृष्टि से भी विवाह अनिवायं है।

जैन-सस्कृति मे विवाह की बात करते ही लोग प्राय. यह प्रश्न छठा देते हैं कि 'जैन धर्म तो त्याग-मार्ग है, जितने भी जैन महापुरुष हुए वे सभी त्यागमार्ग पर चले, इसलिए जैन-सस्कृति मे विवाह का मेल ही कहाँ बैठता है ?"

नि सन्देह जैन चिन्तन त्याग प्रधान है, किन्तु इसका अर्थ यह कदापि नहीं कि जैन घमं ने सामा-जिक व्यवस्था के विषय में विल्कुल भी नहीं सोचा। जैन आचार्यों ने समाज-दर्शन पर भी उतना ही विचार किया है, जितना अध्यात्म-दर्शन पर। समस्त आवक घमं इसका प्रमाण है। इतना अवश्य है कि जैन-सस्कृति आदर्शोन्मुख यथार्थवाद की तरह निवृत्त्युन्मुख (त्यागोन्मुख) प्रवृत्ति में विश्वास करती है। उसमे ग्रहण भी त्याग के लिए है, प्रवृत्ति भी निवृत्ति के लिए है।

जैन मान्यता के अनुसार इस युग के अतिम कुलकर नाभिराय ने पाणिग्रहण की वर्तमान प्रथा चलाई । उनके पुत्र ऋषभदेव, जिन्हे जैन धर्म का प्रथम तीर्थकर माना गया है, पहले व्यक्ति थे, जिनका नाभिराय ने विधिपूर्वक पाणिग्रहण सस्कार किया ।

जैन का अर्थ है—विवेक पूर्ण किया में विश्वास करने वाला। किसी वात को केवल इसलिए मान लेना कि वह परपरा से चली आई है अथवा किसी बात की इसलिए उपेक्षा करना कि वह नवीन है, ये दोनो बाते जैन चिन्तन के पूर्णत विपरीत है। अतएव चाहे वह आघ्यात्मिक किया हो या अन्य कोई सामाजिक व्यवस्था, दोनो के विषय में विवेकपूर्ण प्रवृत्ति करना ही जैन-सस्कृति है।

विवाह एक सामाजिक क्रिया है। सामाजिक व्यवहार को दृष्टि मे रखकर उस पर विचार करना पडता है। जैन दृष्टि उन सभी सामाजिक व्यवस्थाओं को स्वीकार करने की अनुमित देती है, जिनमे विवेक बना रहे। सोमदेवसूरि ने स्पष्ट शब्दों में कहा है—

"सर्व एव हि जैनाना प्रमाण लौकिको विधिः। यत्र सम्पक्त्व-हानि नं यत्र न वतदूपणम्॥"

--- यशस्तिलक, उत्तराघं, पृ० ३७३

अर्थात् ऐसे सभी लीकिक विधि-विधान या क्रियाएँ जैनो के लिए प्रमाण है, जिनमे सम्यक्त्व की हानि नहीं होती तथा वृत में दूपण नहीं लगता।

जैन शास्त्रों में अनेक महापुरुपों के चिरत विणत है। विवेक की साक्षी पूर्वक उनमें से अच्छाइयाँ चुनना कठिन नहीं। कहा जाता हे—"महाजनों येन गत स पन्था" अर्थात् महापुरुप जिस मार्ग से चले, वही श्रेष्ठ मार्ग है।

यह महाजन क्या है—वही विवेकवान व्यक्ति । जो स्वय नहीं सोच पाते, जिनमें उचित अनुचित का सपूर्ण रूप से निर्णय करने की क्षमता नहीं, उनके लिए ये महापुरुप आकाशद्वीप है। जिस रास्ते पर वे चले, उनके पद चिन्हों का अनुसरण करके उसी रास्ते पर चलने वाले व्यक्ति को भी उतना ही लाभ होता है, जितना स्वय मार्ग बनाकर चलने वाले व्यक्ति को।

विवाह के दो मुख्य अग है—वर और कन्या। जीवन भर के लिए इन्ही दो का एक हो जाना विवाह है, यह है भारतीय सस्कृति। पिक्चम वाले ऐसा नहीं मानते, उनकी अपनी सस्कृति हे। वह भली है या बुरी, हम यह नहीं कहना चाहते, पर वह भारतीय सस्कृति के विपरीत अवश्य है। उनके यहाँ विवाह एक समभौता मात्र है। समभौते अधिक दिन तक नहीं टिकते। यहीं कारण है कि वहाँ पर सबध विच्छेद के अनेक प्रसग देखे जाते है।

विवाह की सफलता उक्त वर और वधू दो अगो पर ही प्रधानतया निर्भर करती है, इसलिए इनके सम्बन्ध में विचार करना जरूरी है।

यौवन को प्राप्त प्रत्येक युवा और युवती विवाह के योग्य है। इस सदर्भ मे जैन आगमी मे प्राय तीन वाक्य आते है—

जैन-संस्कृति और विवाह

- १ उम्मूक्क-बालभावे⁹
- २ णवगसुत्त-पडिबोहिए र
- ३ अल भोगसमत्ये³

अर्थात् जिसका बालभाव समाप्त हो गया हो, जिसके शारीरिक नव अग जागृत हो गए हो तथा जो भोग करने मे समर्थ हो, ऐसे व्यक्ति की आयु विवाह योग्य है।

मध्ययुग मे बाल विवाह की प्रथा चल पढी थी, पर समाज ने उससे होने वाली किनाइयो और बुराइयो को महसूस किया। आज बाल विवाह सामाजिक दृष्टि से अनुपयोगी ही नही, शासन की दृष्टि से अवैध भी है। इसलिए विवाह की उचित आयु वही मानना चाहिए जब युवक और कन्या दोनो ही अपने उत्तरदायित्व को पूर्ण रूप से समभने लगे। विवाह की आयु को वर्षों की मर्यादा में बाँधना उचित नही, क्योंकि देश, काल और परिस्थितियो के अनुसार आयु सम्बन्धी सीमाओ मे परिवर्तन होता रहता है।

जैन आगमो मे वर और कन्या के गुणो का जो वर्णन आता है यदि उसी के अनुसार वर और कन्या खोजे जाएँ, तब तो शायद न किसी लडके का विवाह हो न लडकी का। आगम कालीन युवक बहत्तर कलाओ का पण्डित, अट्टारह देशो की भाषाओं का विशेषज्ञ, गीत और नाट्य में कुशल, अश्वयुद्ध, गजयुद्ध, तथा बाहुयुद्ध में निष्णात, महान साहसिक तथा निर्भीक होता था।

कन्या के गुण के विषय में कहा गया है कि कन्या वर के अनुरूप वय वाली, वर के समान ही लावण्य, रूप और यौवन वाली तथा समान कुल में उत्पन्न होने वाली होती थी। ⁸

प्राचीन काल में विवाह का क्षेत्र इतना सकुचित नहीं था, जितना आज हो गया है। आज विवाह के लिए दोहरे बन्धन है—

- १ निकट के सबिधयों में विवाह नहीं हो सकता।
- २. अपनी जाति या दायरे के बाहर विवाह नही हो सकता।

भगवती बा॰ ११, उद्देश, ११

व बातावर्म, स्कन्ब १, अध्य० १

³ ज्ञातावर्म, स्कथ १, भगवती २० ११, उद्देश्य० ११,

४ वावत्तरिकलार्पाडए अट्ठारसिविहिप्पगारदेशीभासाविसारए गथन्वणट्टकुसले हयजोहो गयजोही रह-कोही बाहुजोही साहसिए · · · वियालचाली · · शातावर्म, स्कन्य १ अध्य० १

सरिसयाणं सरिसन्वयाण सरिसतयाण सरिसलावण्ण-कव-कोवण-गुणोववेयाण सरिसएहिंतो । भगवती-सूत्र शत. ११ उद्दे० ११

प्राचीन काल मे ये दोनो ही प्रकार के बन्धन नहीं थे। जैन-दृष्टि से होना भी नहीं चाहिए। इन वन्धनों ने वर्तमान में विवाह को समाज के समक्ष एक समस्या बना दिया है, इसलिए इन पर कुछ विशेष विचार करने की आवश्यकता है—

- (क) निकट के सवन्य आगमकाल में अपने परिवार के अर्थात् भाई-वहिन, पिता-पुत्री आदि के अतिरिक्त अन्य सभी निकट के सम्बन्धियों में विवाह हो सकता था। उदाहरण के लिए—
 - १ उग्रसेन की कन्या सत्यभामा श्रीकृष्ण को व्याही थी। उग्रसेन तथा श्रीकृष्ण दोनो सगोत्री थे।
 - २. भोजराज और अन्धकवृष्णि दोनो सहोदर भाई थे। भोज की पौत्री राजीमती तथा अधक के पौत्र नेमि का विवाह रचा गया था। ^२
 - ३ भूआ (कुन्ती) के पुत्र अर्जुन को श्रीकृष्ण की वहन सुभद्रा व्याही गई थी।
 - ४ रुक्मइये राजा ने अपनी कन्या वैदर्भी अपने भानजे रुक्मिणी के पुत्र प्रद्युम्नकुमार को व्याही थी। भ
 - ४. चारुदन का विवाह अपने मामा की कन्या से हुआ था। ^ध
 - ६. महावीर की पुत्री दर्शना उनके भानजे जामाली को व्याही थी। ^६

इसी तरह के और भी अनेक उदाहरण है। इनसे स्पष्ट है कि निकट के संबन्धियों मे विवाह होते थे। सम्भवतया मामा के लडके या लड़की का सबन्ध सर्वोत्तम माना जाता था। इसका मुख्य कारण यह था कि उक्त दोनो परिवार निकट संबन्धी होने के कारण एक ओर परस्पर के आचार, विचार तथा व्यवहार से पूर्णतया परिचित होते थे दूसरी ओर सबन्धी होने के कारण पूर्व स्नेह भी होता था।

वर्तमान मे तो मामा के सवन्ध को खास तौर पर बचाया जाता है। कही-कही सीमाएँ टूट रही है, किन्तु विवेक के साथ नही, बल्कि स्वार्थों के कारण। वास्तव मे यह दायरा विवेकपूर्वक समाप्त होना चाहिए। सामाजिक अम्युत्थान एव सुट्यवस्था की दिन्द से ऐसे सवन्ध उचिततम है।

⁹ हरिवंशपुराण

२ उत्तराध्वयन, अध्य० २२

⁸ ढाल सागर

४ अन्तकृत्

१ हरिवशपुराण

६ कल्पसूत्र, पञ्चमक्षण

जैन-सस्कृति और विवाह

(ख) अन्तर्जातीय विवाह--आगम तथा जैन-दृष्टि से 'अन्तर्जातीय विवाह' इस गव्द का प्रयोग भी गलत है। जैन-सस्कृति मे मनुष्य मनुष्य मे भेद करने वाली, जाति नाम की कोई चीज ही नही है। सभी मनुष्य समान है। मानव मात्र की एक ही जाति है-- "मनुष्यजातिरेकैव"

वैदिक प्रभाव तथा भौगोलिक परिस्थितियों के कारण समाज छोटी-छोटी इकाइयों में बँटकर अपने अपने दायरे में इतना कुण्ठित हो गया है कि उससे बाहर की बात सोचना भी कठिन हो गया है। जैनदृष्टि से यह बन्धन न है, न होना चाहिए। आगमों में ऐसे अनेक उल्लेख आते है जिनमें अपने दायरे के बाहर सबन्ध किए गए। उदाहरण के लिए—

- १ श्रीकृष्ण के लघुआता गजसुकुमार क्षत्रिय थे, उनके विवाह की तैयारी सोमल ब्राह्मण की कत्या से की गई थी। रै
- २ तैतली प्रधान ने सुनार की कन्या पोट्टिला से पाणिग्रहण किया था। र
- ३ क्षत्रिय सम्राट् वैश्रमणदत्त ने अपने पुत्र पुष्यनन्दी कुमार का विवाह विणक्षुत्री देवदत्ता से किया था।⁹
- ४ जितकानु नामक राजा ने चित्राङ्गद नामक चित्रकार की कन्या कनकमजरी से विवाह किया था। *
- ४ सम्राट् अणिक ने वणिक् पुत्री नन्दा से विवाह किया था। ^४

ऐसे ही और भी अनेक उदाहरण है जिनसे यह स्पष्ट होता है कि विवाह के लिए आगम काल में आजकल की तरह घेरे नहीं थे। वर्तमान में समाज अपने अपने दायरे में इतना बँधा हुआ महसूस करता है कि उसी में पिसते रहने के बाद भी उससे बाहर नहीं निकल पाता। आक्चयं होता है कि जैन समाज इतना बुढिवादी होने पर भी इन बुराइयों में तीव्रता से जकहा हुआ है। वास्तव में पूछा जाए तो इस सकुचितता ने ही विवाह को एक समस्या बना दिया है।

कुछ बौद्धिक जागृत के साथ ये बन्धन टूट रहे है, किन्तु स्वच्छदता के साथ अधिक, विवेक के साथ कम । जैन-वृष्टि तथा सामाजिक व्यवस्था की दृष्टि से न तो ये बन्धन थे और न होने चाहिए। इसके बदले वर और कन्या के अधिक से अधिक योग्य होने का विशेष विचार करना चाहिए।

^१ अन्तकृत्०, वर्ग ३, अध्य० द

१ ज्ञाताषमं ०, अध्य०१६

⁹ विपाक-सूत्र, अध्य० १

४ उत्तराध्ययन, अध्य० १८

^१ श्रेणिकचरित

इस कार्य के प्रथम चरण का प्रारम्भ करने के लिए मबसे पहले हमे कम से कम जैन समाज के सभी छोटे-बडे दायरों में वैवाहिक सम्बन्ध प्रारम कर देना चाहिए।

जैन परिवार चाहे किसी भी क्षेत्र या परिस्थितियों में रहे, उसकी जैन सास्कृतिक परपरा अक्षुण्ण बनी रहती है। यही कारण है कि दुनियाँ भर के जैनों में एक गहरी सास्कृतिक एकता के कारण हमारे वैवाहिक सम्बन्ध पूर्ण रूप से सफल होंगे।

इसके अतिरिक्त इस तरह के सम्बन्धों से एक और भी बहुत बढ़ा लाभ यह होगा कि जैन समाज छोटे-छोटे दुकड़ों में बँटकर जो छिन्न-भिन्न हो चुका है, उसमें स्वयमेव एक दृढ एकता आ जाएगी। रक्त का सम्बन्ध जब तक नहीं होता, तब तक भावात्मक एकता के कितने ही प्रयत्न क्यों न किए जाएँ, उनसे मतभेद की खाड़याँ नहीं पट सकती।

वैदिक शास्त्रों में ब्रह्म विवाह, देव विवाह आदि आठ प्रकार के विवाहों का वर्णन आता है। सामाजिक हित की दृष्टि से वे सबके सब न तो उस समय उपयोगी थे, न इस समय है। इसके अतिरिक्त जैन-दृष्टि से भी उनका मेल नहीं बैठता।

विवाह को दो श्रेणियो मे रखना चाहिए-

- १ जिनका निश्चय तथा भागोजन माता पिता या सबन्धी करे।
- २ जिनका निश्चय तथा आयोजन वर और कन्या स्वय करें।

पहले प्रकार के विवाह की सफलता तथा वर और वधू के योग्य चुनाव का पूर्ण उत्तरदायित्व माता-पिता या निश्चय करने वाले सवन्वियो पर होता है। उनकी कुशलता से ही मबध योग्यतम हो सकते है।

दूसरे प्रकार के सबन्धों में बर और कन्या माता-पिता की अपेक्षा किए विना ही मवन्ध का निश्चय तथा आयोजन स्वतं करते हैं। प्रेम निवाह आदि इसी के अन्तर्गत आ जाते हैं।

सामाजिक दृष्टि से उक्त दोनो प्रकार के विवाह उपयोगी है, बशतें कि निश्चय और आयोजन करने वाले अपने उत्तरदायित्व को पूर्ण रूप मे समभे । स्वार्थी अथवा अविवेकी माता-पिता और रिश्तेदारों के द्वारा किए गए विवाह तथा प्रेम और भावुकता के आवेग मे युवक और कन्या द्वारा स्वय किए गए विवाह दोनो ही अयोग्य है तथा सामाजिक दृष्टि से अहितकर भी है । इसलिए विवाह का निश्चय माता पिता या सबन्धी करें अथवा युवक और कन्या स्वय, किन्तु योग्य व्यक्ति के चुनाव मे पूर्ण सावधानी रखनी चाहिए ।

[े] वर्तमान मे यही दो रूप देखे जाते हैं।

जैन-सस्कृति और विवाह

उपर्युक्त दोनो प्रकारो का समन्वयात्मक रूप यह मी हो सकता है कि विवाह का निश्चय माता-पिता या रिश्तेदार तथा युवक और कन्या सब परामशं पूर्वक करे। माता-पिना को अपने पुत्र या पुत्री का सबन्ध योग्यतम करने की अभिलापा होती ही है, अतएब उन्हें अपने पुत्र या पुत्री की भावनाओं का भी आदर करना चाहिए। इसी तरह यदि कन्या या युवक विवाह का निश्चय स्वय भी करे तो भी उन्हें अपने माता पिता या रिश्तेदारों का परामशं ले लेना उचित होगा। इससे केवल बढ़ों का सम्मान ही नहीं होगा, प्रत्युत आगामी जीवन में उनका सदा सहयोग और शुभकामनाएँ भी प्राप्त होती रहेगी। अनेक सभान्त परिवारों में यह परपरा अब भी प्रचलित है। ऐसे सबन्धों की उपयोगिता सर्वविदित है। इसके प्रसार के लिए माता-पिता तथा युवक और कन्या का उदारमना होना आवश्यक है। केवल अपनी बात को मनवाने का आग्रह रहने पर यह समब नहीं।

इस प्रकार सबन्ध का निश्चय माता पिता या सबन्धी करे अथवा युवक और कन्या स्वत अथवा सब मिलकर, किन्तु निश्चय होने के बाद सामाजिक स्वीकृति के रूप में उनका विधिवत् पाणिग्रहण सस्कार अवश्य हो जाना चाहिए। जिस प्रकार असस्कृत (शान पर नहीं चढाया गया) रेतन भी अपने तेज को प्रकट नहीं करता, उसी प्रकार सस्कार के अभाव में युवक और कन्या का सबन्ध भी सामाजिक प्रतिष्ठा नहीं पा सकता।

पुनर्विवाह के सबध में वर्तमान मान्यताएँ कुछ विचित्र-सी है। यदि किसी पुरुप की पत्नी का स्वर्गवास हो जाए या वह पत्नी का त्याग कर दे तो वह अन्य विवाह कर सकता है। सामाजिक दृष्टि से इसमें कोई रुकावट नहीं डाली जाती। इसके विपरीत यदि किसी स्त्री के पति का स्वर्गवास हो जाए या उसका पति उसे छोड दे तो वह दूसरा विवाह नहीं कर सकती। यदि करती है तो, सामाजिक दृष्टि से अनुचित बताया जाता है। वास्तव में पूछा जाए तो यह पुरुप जाति की स्त्री जाति पर ज्यावती है। यदि पुरुप को दूसरा-तीसरा सवस्य करने का अधिकार है तो स्त्री को भी वह अधिकार होना चाहिए।

पुनर्विवाह का निश्चय और आयोजन भी प्रथम विवाह की तरह ही माता-पिता वा सबन्धियों अथवा स्त्री-पुरुष को स्वय पूरे छत्तरदायित्व के साथ करना चाहिए। स्त्री के पुनर्विवाह का उत्तरदायित्व (यदि वह स्वत नहीं करती) उसके ससुराल बालों पर है। जिस तरह वे अपनी कन्या के विवाह का निश्चय वा आयोजन करते है, उसी तरह उन्हें इस या परित्यक्ता के विवाह का भी आयोजन करना चाहिए। उसके नाबालिय बच्चों पर उसका अपना अधिकार होना चाहिए।

प्राचीन काल में बर या कन्या की खोज करने के मूख्य दी साधन थे-

۲

१ राजे महाराजे अपनी कन्या के स्वयवर का आयोजन करते, जिसमे अनेक देश देशान्तरों के राजकुमारों को आमित्रत किया जाता। कन्या उनमें से सर्वश्रेष्ठ को चुन लेती, बाद में उन दोनों का पाणिग्रहण होता।

२ जन साधारण अपने पुत्र या पुत्री के निवाह योग्य होने पर योग्य सबन्य की खोज के लिए धात्री तथा पुरोहित को भेज देते । योग्य संबन्ध मिलने पर निवाह का निश्चय तथा आयोजन होता ।

वर्तमान की दृष्टि से उक्त दोनो ही प्रकार अव्यवहायं तथा अपरिपूर्ण है। इसके विपरीत आज के सबसे बड़े पुरोहित और घात्री पत्र-पत्रिकाएँ हैं। पत्र पत्रिकाओं में आवश्यकता प्रकाशित कर देने से घर बैठे पुरोहित का कार्य समय, शक्ति और घन के अपव्यय के विना ही हो जाता है। यदि स्वयवर अर्थात् युवक या कन्या को स्वत संबन्ध करना हो तो भी पत्र-पत्रिकाओं में आवश्यकता प्रकाशित करना सर्वाविक कार्यकर है।

पत्र-पित्रकाओं की इतनी उपयोगिता होने पर भी वर्तमान में उनसे पर्याप्त लाभ नहीं लिया जा रहा है। कुछ योडे से उच्च शिक्षा प्राप्त लोगों को छोडकर प्राय सभी लोग पत्र-पित्रकाओं में वैवाहिक आवश्यकता प्रकाशित करना अपना अपमान-सा समभते हैं। यदि सभी लोग पूरे विवरण के साथ आवश्यकताएँ प्रकाशित कराने लगें तो वर या कन्या की खोज करने में कठिनाई न रहे। प्रत्येक विवेक-शील व्यक्ति का इस ओर ध्यान देना आवश्यक है।

आजकल विवाह का निश्चय करने के लिए मगनी या तिलक का रिवाज है। आगमों में इस तरह के कोई उल्लेख नहीं मिलते। आज को तरह उन दिनों दूसरों के घन से घनी होने की क्षुद्र प्रवृत्ति नहीं थी। मगनी या तिलक ने वर्तमान में विवाह को एक ममस्या बना दिया है। पाणिप्रहण के पूर्व ही कन्या के माता पिता से हजारों रुपये या हजारों रुपयों का सामान मगनी या तिलक के रूप में लेना आज आम रिवाज सा होगया है। सामाजिक दृष्टि में यह एक निन्दित एवं घातक प्रवृत्ति है, जिसे सर्वथा समाप्त होना ही चाहिए।

पाणिग्रहण का निञ्चय करने के लिए नमाज के कुछ प्रतिष्ठित व्यक्तियों के समक्ष केवल एक श्रीफल का आदान-प्रदान होना पर्याप्त है।

बहुत समय पहले से भी विवाह का निञ्चय नहीं करना चाहिए। इसमें होने वाली अनेक बुराइयों से लोग परिचित हैं। अतएव सर्वाधिक उचित तो यही है कि निश्चय और पाणिग्रहण दोनो एक साथ हो। फिर भी यदि पहले निश्चय करना ही हो तो भी दो माह से अधिक पहले निश्चय नहीं करना चाहिए।

विवाह के मुहूर्त के सवन्घ मे आगमों में यह कथन आता है कि शुभ तिथि, शुभ करण, शुभ नक्षत्र शुभ मुहूर्त, शुभ योग में पाणिग्रहण कराया। कि सन्देह कोई भी मागलिक कार्य करने के लिए शुभ मुहूर्त देखा जाता है, फिर विवाह तो एक ऐसा महत्वपूर्ण और मागलिक कार्य है कि सपूर्ण जीवन को

[ै] सोहणसि तिहि-करण-नक्खत्तमृहृत्तसि जोगः ज्ञातावर्मं, स्कन्ध १ अध्य० १ भगवती, शतक ११, उद्देश ११

जैन-संस्कृति और विवाह

व्याप्त करता है, इसीलिए उसके लिए शुभावसर देखा जाता है, पर इस शुभावसर का निश्चय कौन करे यह तिथि अच्छी है यह नहीं, या दिन अच्छा है या नहीं—इस बात का निर्णय कैसे किया जाए ? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसके समाधान के लिए बाह्मण देवता का सहारा लिया जाता है। वह ज्योतिषी बाह्मण जिस तिथि को अच्छा बताए वह अच्छी है, शेप बुरी। तथ्य यह है कि हमारा सारा सामाजिक-जीवन बाह्मण के साथ ऐसा जकड दिया गया है कि जन्म से लेकर मृत्युपर्यन्त तथा उसके बाद भी बाह्मण हमारा पीछा नही छोडता। बौद्धिक जागृति के अनुसार ये सब क्रियाकाण्ड समाप्त हो रहे है। इसीलिए विवाह के लिए भी बाह्मण का उपयोग नही किया जाना जाहिए। मुहूर्त निकलने के विषय मे लोगो को थोडी हिचकिचाहट हो सकती है। इस विषय मे मेरा यह सुमाव है कि वर्षावास के अतिरिक्त अन्य दिनो मे तीर्थकरो के जिस-जिस दिन कल्याणक पडते है अथवा अन्य पुण्य तिथियाँ, जिन्हे धर्म मे पर्व या त्यौहार के रूप मे माना गया वे सभी तिथियाँ शुभ है तथा मागलिक है। अतएव इन्ही तिथियों मे सबन्ध कर लेना चाहिए। ऐसा करने से मुहूर्त निकालने के लिए होने वाली सारी कमटे समाप्त हो जाती है। इसके साथ ही इस प्रकार के मुहूर्त शोधन से हमारी एक स्वतन्त्र जैन सास्कृतिक परपरा प्रारम होगी।

विवाह जैसे पुण्य और पिनन्न कार्य में बहुत समय से बाह्य आडबर, फिजूल-खर्ची, दहेज आदि कुछ ऐसी विकृतियाँ आ गई है। जिनने इस पुण्य कार्यको एक गहरी परेशानी और बडी भारी सामाजिक समस्या बना दिया है।

विवाहों में आजकल बाह्य आडबर इतना अधिक बढता जा रहा है कि अनेक लोग तो दिखाने के लिए अपनी शक्ति और मर्यादा से भी अधिक खर्च करने लगे हैं। सामाजिक हितों के साथ साथ व्यक्तिगत हित को भी ताक में रखकर किए जाने वाले ऐसे बाह्य आडबरों पर समाज की ओर से प्रतिबन्ध होना आवश्यक है।

विवाह आदि सभी मापलिक अवसरो पर प्राचीन काल मे प्रचुर दान दिए जाने की चर्चा आती हैं। राजे, महाराजे और सेठ साहूकार अपने खजाने खोल देते थे आवश्यकता वाले व्यक्ति को मुँह माँगा दान देते थे। साधारण परिवार भी अपनी मर्यादा के अनुकूल दिया करते थे। अपूर्व उत्साह के साथ नृत्य, गीत, वादित्र आदि के मष्टुर आयोजन होते थे, पर इन सब मे मर्यादाएँ थी। आज इन परपराओ का रूप इतना विकृत हो गया है कि दान का स्थान फिजूल खर्ची ने ले लिया है तथा नृत्य, गीत आदि का स्थान योथे आयोजन लेते जा रहे हैं। विवाह मे हजारो रुपये जुटाने वाले व्यक्ति के स्वय अपने रिश्तेदार भी मले ही धन-माव मे पिसते रहे, किन्तु उनकी आवश्यकता की पूर्ति न करके फिजूल खर्ची की जाती है।

नि सदेह विवाह तथा वैसे ही अन्य सुअवसरो पर प्रत्येक व्यक्ति को अपूर्व उत्साह के साथ अपनी अपनी मर्यादा के अनुसार खर्च करना चाहिए। इसके लिए विशुद्ध सास्कृतिक परपरा यह होगी कि वह

अपने सहधर्मी व्यक्तियो की सहायता करे तथा शिक्षा और सामाजिक सस्थाओं के लिए सहयोग करे। इस प्रकार के खर्च करने वाले को एक स्थायी पुण्य और यग का लाभ होगा, दूसरी ओर उन आवश्यकता- ग्रस्त वन्धुओं को सहयोग और शिक्षा तथा सामाजिक सस्थाओं को स्थायित्व प्राप्त होगा।

दहेज के लिए प्राचीन शब्द प्रीतिदान था। प्राचीन-काल में प्रचुर मात्रा में प्रीतिदान देने का रिवाज था। भगवती सूत्र तथा जातावर्म में प्रीतिदान के जो उत्लेख आए हैं, उतना प्रीतिदान देने की तो आज कल्पना करना भी कठिन है। महावलकुमार तथा मेंघकुमार को इतना प्रीतिदान दिया गया था कि उनकी सात पीढियो तक खर्च करते रहने पर भी ममाप्त न हो। व

आज इसका स्वरूप अत्यन्त विकृत हो गया है। अब प्रीतिदान देने की प्रथा नही, लेने की प्रथा चल पढ़ी है, वह भी कन्या के माता पिता से। यदि उनमे सामर्थं न हो तो भी उन्हें दहेज देने के लिए बाध्य किया जाता है। इसे प्रीतिदान कहना प्रीतिदान का उपहास मात्र है। यह प्रथा समाज के लिए बातक है। इसे समाप्त होना ही चाहिए। कन्या पक्ष वांल तो दहेज का विरोध करे ही, वर पक्ष वांलो को भी इसका विरोध करना चाहिए।

विवाह की सही मर्यादाएँ वही है, जिन्हें समाज देश, काल और परिस्थितियों के अनुसार निश्चित करती है। इन मर्यादाओं का पूर्णरूप-में पालन किया जाना चाहिए। जैन-दृष्टि से विवाह का यह सास्कृतिक स्वरूप है।



^१ अम्मापियरो पीतिदाण दलयति, भगवती, शत ११ उद्दे० ११, ज्ञाताघमं, स्कन्घ १, अध्य० १

[ै] विउल घण कणग जाव सत सावदेण्ज अलाहि जाव आसत्तमाओ कुलवसाओ पकाम दाउ पकाम परिभोत्तुं परिभाएउ, भगवती शत० ११, उद्दे० ११; ज्ञाताघर्म, स्कन्म १, अध्य० १

³ तस्स महब्बलस्स कुमारस्स अम्मापियरो पीतिदाण दलयति, भगवती शत ११, उद्दे० ११ तस्स मेहस्स अम्मापियरो···पीतिदाणं दलयति ज्ञाताधर्मं, स्कन्च १, अध्य० १

भारतीय संस्कृति में संगीत-कला

देवेन्द्रमुनि शास्त्री साहित्यरत्न

सगीत: एक कला

सगीत एक क्ला है, अपने आप में इतनी परिपूर्ण और चित्ताकर्षक, कि गुलाबी ब्चपन से लेकर जीवन की सुनहरी सन्ध्या तक सभी के दिल को लुमा लेती है, यन को मोह लेती है और हृदय को हर लेती है। वह केवल विविष्ट-विष्ट विक्षों को ही प्रिय नहीं, अपितु निरक्षर, स्त्री-पुरुषों, बालक वृद्ध, युवक, अनवान-निर्धन, किसान और विद्वान सभी को प्रिथ है। सभी का समान खाद्य है।

सगीत का महत्व

इतना ही नहीं, स्वर्गीय संगीत की सुमधुर स्वर-लहरी को श्रवण कर मानव तो क्या, पशु-पक्षी भी विमुग्ध हो जाते हैं और अपने कूर हिंसक स्वभाव को विस्मृत करके अहिंसक बन जाते हैं।

भारतीय संस्कृति के एक महान् आचार्य जो संगीत की मोहिनी से भली भाँति परिचित है, उन्होंने क्या ही सुन्दर कहा है—

> "नृणाबोऽपि पद्यु मूंबों, वन-वृद्धोऽपि यः पद्युः । सोऽपि गीताद्वश्च याति, मृगो भूपेषु का कथा ॥

जैन स्तिहित्य के अध्येता यह अच्छी तरह जानते है, कि "किपल मुनि" ने उत्तराध्ययन सूत्र के आठवे अध्ययन को घ्रुवपद मे गाकर पाँच सी तस्करों से स्तेय कृत्य छुडवाकर जैनेन्द्री-दीक्षा प्रदान की थी।

भारतीय इतिहास विज्ञों से यह बात छिपी हुई नहीं है, कि उन भक्त-प्रवर किवयों ने और प्रबुद्ध प्रतिभा-सम्पन्न सन्तों ने सगीत से जन-गण-मन में से उदासीनता और निराशा को हटाकर, आशा और उल्लास का सचार किया। भोग की भयकर गदगी को हटाकर भिक्त का सुगन्वित सरसब्ज बाग लगाया व दार्शनिक जैसे गहन गम्भीर विचारों को और घामिक जैसी भव्य भावनाओं को गगन-चुम्बी राज प्रासादों से लेकर गरीबों की भोपडियों में भी पहुँचाने का प्रयत्न किया। वस्तुत सगीत एक ऐसा सुनहरा धागा है, जिसने सारे देश को एकता के सूत्र में बाँघा है।

आजकल कुछ पाश्चात्य विचारको ने सगीत का नवीन प्रयोग प्रारम्म किया है। सगीत के द्वारा उन्होंने अनेक असाध्य मानसिक व शारीरिक व्याधियों को ठीक किया है, उनका यह दृढ मन्तव्य है कि "भविष्य में सगीत-चिकित्सा मानव समाज के लिए वरदान सिद्ध होगी।"

• नाट्य-शास्त्र के रचियता आचार्य भरत ने सगीत का महत्त्व प्रतिपादन करते हुए कहा है—
"सगीत ससार के सभी प्राणियों के दुख-शोक का नाशक है, और आपित काल में भी सगीत सुख देने
वाला है। अगैर भतृंहिर ने सगीत कला से अनिभन्न व्यक्ति को पशु की सार्थक सज्ञा प्रदान की है। अगैर महात्मा गांधी ने कहा, "सगीत के विना तो सारी शिक्षा ही अधूरी लगती है। अत चौदह
विद्याओं में सगीत को एक प्रमुख विद्या माना है।

यह कहना अतिशयोक्ति-पूर्ण नही होगा, कि सगीत में जितनी मधुरता, सरसता व सरलता है, उतनी अन्य कलाओं में नहीं । माधुर्य ही सगीत-कला का प्राण है, जो जादू की तरह अपना प्रत्यक्ष प्रभाव दिखलाता है ।

भारत में भक्ति ने सगीत को और सगीत ने भक्ति को बहुत आगे बढाया है।

[—]महात्मा गाघी

^२ सर्वेषामेव लोकाना, दुःख-शोक-विनाशनम् । यस्मात्सवृत्त्यते गीत सुखद व्यसनेष्विप ॥

⁻⁻आचार्य भरत

 ^{&#}x27;साहित्य-सगीत-कला-विहीन.
 साक्षात् पञ्च: पुच्छ-विषाण-होन: ।

[—]नीति-शतक

४ गाघी जी की सूक्तिया

भारतीय संस्कृति में संगीत-कला

संगीत क्या है ?

सगीत हृदय की भाषा है, और वह अनेक राग-रागिणियों के माध्यम से गाया जाता है। सगीत का मूल आधार राग है। राग की परिभाषा प्राय सभी मूर्षेन्य मनीपियों ने एक-सी की है "जो ध्विन विशेष स्वर-वर्ण से विभूषित हो, जनिक्त को अनुरजन करने वाला हो, वह राग है।

गीत क्या है [?] जिज्ञासु के प्रश्न का उत्तर देते हुए आचार्य ने कहा--- "आकर्षण स्वर सन्दर्भ का नाम ही गीत है।"

जम्बूढीप प्रक्रप्ति की टीका में आचार्य मलयगिरि ने ''पद स्वर-सालावधनात्मक गान्धर्व को गीत कहा है।" े

समवायाङ्ग-सूत्र की टीका मे आचार्य अभयदेव ने गान्धर्व-कला गान-विज्ञान को गीत कहा है। व

गीत शब्द के पूर्व सम् उपसर्ग लगजाने से सगीत शब्द बना है। जिसका अर्थ सम्यक् प्रकार से लय, ताल और स्वर आदि के नियमों के अनुसार पद्य का गाना है।

संगीत का प्रारम्भ कब से

सगीत श्रवण करना और गाना, मानव जीवन की सहज जिज्ञासा है। सगीत का प्रारम्भ कब से हुआ, इस विषय मे कुछ कह सकना सरल न होगा। किन्तु यह स्पष्ट है, कि सगीत का इतिहास बहुत प्राचीन है। वह मानव जीवन का प्रारम्भिक साथी है।

भारतीय साहित्य का अध्ययन करने पर यह स्पष्ट ज्ञात होता है, कि भारतीय साहित्य मे अन्य विषयों की चर्चा के साथ सगीत का भी विशव विश्लेषण किया गया है। आगम, त्रिपिटक, वेद और उपनिषदों मे सूत्र-रूप में सासी अच्छी चर्चा है। परवर्ती विज्ञों ने फिर उसका अच्छा विकास किया है, यहाँ पर सभी की चर्चा करना तो सम्भव नहीं, पर कुछ विचार अवश्य किया जाएगा। जिससे यह ज्ञात हो सकें, कि गीतों के बीज कहाँ-कहाँ पर बिखरे पढ़े हैं।

—जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति

--समवायाञ्च सूत्र ७२

¹ 'शीत पदस्वर तालावधानात्मक गान्धवंमिति भरतादि श्वास्त्र-वचनात् ।"

र भीत-गान्धर्व-कला-गान-विज्ञान मित्यर्थ

जैनागमों में संगीत

आगम, जैन-दर्शन के विचारों का मूल-स्रोत है। आगमों में अनेक स्थलों पर विविध दृष्टियों से गीतों का वर्णन उपलब्ध होता है। कही कला की दृष्टि से, कही विपय-प्रतिपादन की दृष्टि से और कही विरक्ति के विवेचन के रूप मे। "जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति", "प्रश्न-व्याकरण", "जीवाभिगम", जाताधमं कथा, "समवायाङ्ग" वृहत्कल्प, स्थानाङ्ग और अनुयोगद्वार आदि आगमों में "गीत" शब्द का प्रयोग हुआ है। और कही कही तो प्रस्तुत शब्द पर विस्तार से विवेचन भी है।

भगवान् श्री ऋषभदेव ने प्रजा के हित के लिए, अभ्युदय के लिए, जन-जीवन में, सुख और शान्ति का सचार करने के लिए, कलाओं का उपदेश प्रदान किया है। उन कलाओं में बहत्तर कलाएँ पुरुप के लिए थी। अरे चौसठ कलाएँ महिलाओं के लिए थी। उन बहत्तर कलाओं में गीत पचम कला है और चौसठ कलाओं में गीत ग्यारहवी कला है। जिसका उस युग में स्त्री और पुरुप दोनों के लिए परिज्ञान करना आवश्यक माना जाता था। ज्ञाताधर्मकथा में मेधकुमार का वर्णन करते हुए उसकी विशेषता का वर्णन किया है, कि वह गीत, रित, गाधवं और नाट्य कलाओं में कुशल था। अ

स्थानाङ्ग मे काव्य के चार प्रकार बताए है। उसमें सगीत भी काव्य का एक भेद है। गीत के प्रकार

समवायाञ्ज मे गीत-कला का उल्लेख करते हुए टीकाकार ने गीतो के तीन भेद किए है।

शिष्य जिज्ञासा करता है— "भगवन्, स्वर कितने है ? गीत का प्रादुर्भाव कहाँ से होता है ? कहाँ उछ्वास ग्रहण किए जाते है, और कितने गीत के प्रकार होते है ?

^९ बावतरि कलाओ, चउसट्टी महिलागुणे सिप्पसर्यं कम्माण तिश्चि वि पयाहिआए उवदिसद्द[?]
——कल्पसत्र सबोधिका टीका सूत्र १११.

[ै] लेहाइआओ गणि अप्पहाणाओ सडणस अपन्ज बसाणाओ बावतरि कलाओ उपदिवेश ।
— जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति वक्षस्कार

³ समवायांग ७२

गीइरई गमव्य नट्ट कुसले
 —जाता. अ० आगमो० पृ० ३५

र चउन्विहे कव्वे प० त० गण्जे, पज्जे, कस्ये, गेये-स्थानाग स० ३६६ आगामो० पृ० २८७

^ह गीत-कला, सा च निबन्धन-मार्गेङ्छिलिमार्ग-भिन्नमार्ग-भेदात्त्रिचा ।

⁻⁻समवायाङ्ग ७२

भारतीय संस्कृति में संगीत-कला

आचार्य समाधान देता है। वन्स । सात स्वर है, और वे नामि से समुत्पन्न होते है। शब्द ही उसका मूल स्थान है। छद के प्रत्येक चरण मे उछ्वास ग्रहण किए जाते है, और गीत के तीन प्रकार है।

शिष्य पुन प्रश्न करता है। मन्ते । गीत के तीन प्रकार कौन से है ? इसका समाधान भी आगमकार देते है। "गीत प्रारम्भ में मृदु होता है, मध्य में तेज होता है, और अन्त में पुन मद होता है।

छन्द

ि चिष्य जिज्ञासा करता है। प्रभो । छन्द कितने प्रकार का होता है। आगमकार समाधान देते है, कि छद तीन प्रकार का है।

- १ सम-जिस छद के चारो पद के अक्षरों की संख्या समान हो, वह सम कहलाता है।
- २. अधंसम--जिस छद के प्रथम और तृतीय, द्वितीय और चतुर्थं पद समान सस्या वाले हो, वह अधंसम कहलाता है।
- ३ विषम—जिसमे किसी भी पद की सक्या एक-दूसरे से न मिलती हो, वह विषम कहलाता है। कौन कैसे गाता है

शिष्य प्रक्त करता है, भगवन् । क्या सभी व्यक्ति एक सब्श गाते है, या विभिन्न तार से गाते है। आगमकार समाधान करते है, कि सभी एक सब्श नहीं गाते है, किन्तु अलग-अलग तरीके से गाते है, स्थानाङ्ग के अनुसार क्यामा मधुर गाती है। काली खर-रुक्ष गाती है, गौरी चतुर गाती है, काणी अविलम्ब गाती है। अधा द्वत गाता है, और पिंगल विस्वर गाता है।

वैदिक ग्रंथो मे संगीत

वैदिक मान्यताओं का मूल आधार वेद है। ऋग्वेद ससार का प्राचीनतम ग्रन्थ माना जाता है। जब ऋग्वेद के मत्र स्वरालाप में गाए जाते हैं, तब उसे "साम" कहते हैं। सामवेद के स्वतत्र मत्र बहुत

—स्थानाङ्गः ७, उद्देश ३, स्वरप्रकरण मा. १६, सू० ४३३, आगमो० पुष्ठ ३६३

^{े (}क) सत्त सराओ कभो संभवंति गेयस्य का भवति जोणी ? कति समता उस्सासा कति वा गेयस्स आगारा ॥

⁽ख) सत्त सराओ कओ वा, हवति गीयस्स का हवइ जोणी। कउ समय ओसासा कउ गीयस्स आगारा॥

[—]अनुयोगद्वार गा० १६

ही कम हैं। उसमे प्राय सभी मत्र ऋग्वेद के ही है। "साम" का वर्थ-गाना है। वैदिक मान्यतानुसार सगीत का प्रादुर्भाव इसी से हुआ है।

प्राचीनकाल में गधर्व और किन्नर इस कला के समज होते थे। अत "गधर्व वेद" के नाम से भी यह कला प्रसिद्ध है।

ऋग्वेद मे तीन प्रकार के वादों का उल्लेख है। दुदुभी, वाद्य-वांसुरी और वीणा। यजुर्वेद में भी सगीत के प्रयग में वीणा, बांसुरी और अस वजाने का वर्णन मिलता है। अनेक वैदिक ग्रन्थों में गीत के गाने के उल्लेख प्राप्त होते है। श्रीमद्भागवत में व्यास ने गिर्वाण गिरा की सुप्रसिद्ध कविषत्री विज्जका ने, पाताजन महाभाष्य ने, नैपघ महाकाव्य में श्रीहर्प ने और रामचरितमानस में तुलसीदास ने गीत गान का उल्लेख किया है।

वैदिकविज्ञो ने मगीत पर महत्वपूर्ण ग्रन्थ भी लिखे हैं। सर्व प्रथम इसका गास्त्रीय वर्णन भरत मुनि के नाट्यणास्त्र मे मिलता है। भामह का "अलकार-जास्त्र", मतग का "वृहद्देशी," कालीनाथ का "सगीत-रत्नाकार" राग-निवोध, सगीत-पारिजात और मगीन-दर्पण आदि मे इम कला का सुन्दर निरूपण है।

बौद्ध-साहित्य में संगीत

जैन और वैदिक साहित्य मे जिम प्रकार सगीत कला का वर्णन मिलता है, उसी प्रकार बौढ साहित्य मे भी।

"विनय पिटक" बौद्ध साहित्य का महत्वपूर्ण ग्रन्य है। इसमे राजगृह की पहाडी पर होने बाले समाज का वर्णन है, जिसमे नृत्य और मगीत होने थे।

गुह्लि जातक मे बनारस का वर्णन है। उस समय बनारस मगीत-विद्या का केन्द्र था। जहाँ कभी-कभी वीणा-वादन और मगीत की प्रतियोगिता होती थी³।

मध्यकाल मे संगीत

मध्यकाल में मानव आध्यारिमकता से हटकर भौतिकता की ओर वढा, जिससे सगीत ये मोक्ष पुरुषार्थ शर्न बान कम होने लगा। वादकाही जमाने में सगीत की बहुत उन्नति हुई है। तेनपूल के

१ यजुर्वेद ३०१६-७, ११११७१२०

विनय-पिटक ३।५।२।६

³ जातक २।५।२४८

भारतीय संस्कृति में संगीत-कला

मतानुसार "प्रत्येक मुगल शहलादे से यह आशा की जाती थी, कि वह सगीत मे प्रवीण हो।" वावर सगीत का अत्यविक प्रेमी था। हुमायू के दरवार मे प्रति सोमवार व बुघवार को सगीतज्ञ एकत्रित होते थे। १५३५ ई० मे जब उसने माण्डू पर विजय पताका फहराई, तब "बच्चू" नामक गायक पर इतना मुग्य हुआ, कि उसे दरवार मे विशिष्ट स्थान दिया। सूरी वश अफगान सुलतान और आदिलशाह सूरी भी सगीत के प्रेमी थे। "अबुल फजल" के अनुसार अकबर के दरवार मे विभिन्न देशों के छत्तीस सगीताचार्य रहते थे, उनमे तानसेन प्रमुख था। जहागीर और शाहजहा ने भी सगीतज्ञों को आश्रय दिया था। औरगजेव सगीत का विरोधी था। उसने दिल्ली मे सगीत का जनाजा भी निकाला था। रौशन अरतर मोहम्मदशाह ने पुन सगीत को बढावा दिया। उसी युग मे भौरी ने सगीत में "ठप्पा" उपस्थित किया। वहादुरशाह "जफर" स्वय अच्छे सगीतज्ञ थे। ई० सन् १७७६-१-०४ मे जयपुर के महाराजा प्रतापसिंह के दरवार मे विशिष्ट सगीतज्ञों का सम्मेलन भी हुआ। और "सगीत-सागर" नामक पुस्तक भी लिखी गई। उसके पश्चात् राग-रागिणियों का सरलता से वर्णन किया गया। इस प्रकार मध्यकाल में सगीत की उन्नति हुई, पर मुख्यत मनोरजन के रूप मे ही। यह ठीक है कि उस युग मे जैन सत कवियों ने और वैदिक भक्त-कवियों ने जो सगीत सिरजा, वह आध्यात्मिक रस से आप्लावित है। उनका तेजस्वी स्वर मौगोलिक सीमाओं को लावकर सुदूर प्रान्तों में भी गूँजा और जन-जीवन को अत्यिवक प्रभावित किया और वह लोकप्रिय रहा।

ग्राज का संगीत

वर्तमान भारतीय सगीत को प्राचीन सगीत का प्रतिनिधि नहीं कह सकते और न वह उसका परिष्कृत और विकसित रूप ही है। आज का कलाकार उसमें विजली की तड़प, सर्चलाइट की चकाचीय और सकंस की कलावाजी दिखाने में तुला हुआ है, और उसी में सगीत कला की सार्थकता अनुभव कर रहा है।

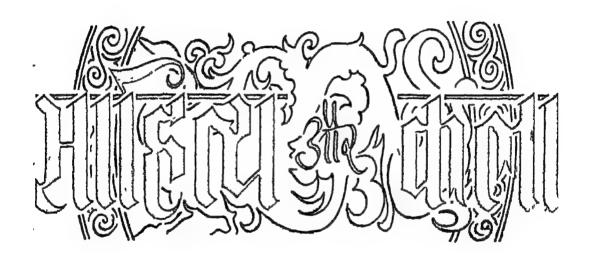
आज सिनेमा के गीतो का प्रचार प्रतिदिन वढ रहा है। उसका मुख्य उद्देश्य जनता का मनोरजन करना है, पर मनोरजन का स्तर दिन प्रतिदिन होन व हीनतर होता जा रहा है। सिनेमा सगीत के इस तामसी प्रचार से आत्म-कल्याण की अमर-प्रेरणा प्रदान करने की अपेक्षा जिन विनाणकारी दुर्भावनाओं का सृजन किया है, वह किस विचार-शील विचारक से छिपा है। सिनेमा सगीत केवल वो पुरुपार्थों का प्रतिनिधित्व कर रहा है। विपय-वर्धन विचारों का प्राधान्य गीतों में इतना बढ गया है, कि उसमें नैतिक-चेतना, जीवन की गहनतम समस्याओं का समाधान सद्भावना-सहिष्णुता और सदाचार का अभाव हो गया है। वस्तुत ये हलके गीत भारतीय सस्कृति और सम्यता के लिए कलक है।



हिन्दी का भक्ति-साहित्य

डा० श्री हजारीप्रसाद द्विवेदी

जिस समय हिन्दी का अक्ति-साहित्य बनना शुरू हुआ था, वह समय एक युग-सिध का काल था। प्रथम बार भारतीय समाज को एक ऐसी परिस्थिति का सामना करना पड रहा था, जो उसकी जानी हुई नहीं थी। अब तक वर्णाश्रम-व्यवस्था का कोई प्रतिद्वन्द्वी नहीं था। आचार-भ्रव्ट व्यक्ति समाज से अलग कर दिए जाते थे। और वे एक नई जाति की रचना कर लिया करते थे। इस प्रकार यद्यपि सैकडो जातियाँ और उपजातियाँ बनती जा रही थी, तथापि वर्णाश्रम-व्यवस्था किसी-न किसी प्रकार चलती ही जा रही थी। अब सामने एक सुसगठित समाज था, जो प्रत्येक व्यक्ति और प्रत्येक जाति को अपने अन्दर समान आसन देने की प्रतिज्ञा कर चुका था। एक बार कोई भी व्यक्ति उसके विशेष घर्ममत को यदि स्वीकार करले, तो इस्लाम समस्त भेद-भाव को भूल जाता था। वह राजा से रक और ब्राह्मण से चाण्डाल तक सबको धर्मोपासना का समान अधिकार देने को राजी था। समाज का दिण्डत व्यक्ति अब असहाय न था । इच्छा करते ही वह एक सुसगठित समाज का सहारा पा सकता था। ऐसे ही समय में दक्षिण से भिवत का आगमन हुआ, जो "विजली की चमक के समान" विशाल देश के इस कोने से उस कोने तक फैल गई। इसने दो रूपो मे अपने-आपको प्रकाशित किया। यही वे दो भाराएँ है, जिन्हे निर्गु णघारा और सगुणघारा नाम दे दिया गया है। इन दोनो साधनाओ ने दो पूर्ववर्ती धर्म-मतो को केन्द्र बनाकर ही अपने-आपको प्रकट किया। संगुण उपासना ने पौराणिक अवतारों को केन्द्र बनाया और निर्मुण उपासना ने योगियो अर्थात् नाथपथी साधकों के निर्मुण परब्रह्म को। पहली साधना ने हिन्दू जाति की बाह्माचार की गुष्कता को आन्तरिक प्रेम से सीचकर



हिन्दी का मक्ति-साहित्य

रसमय बनाया और दूसरी साघना ने बाह्याचार की शुष्कता को ही दूर करने का प्रयत्न किया। एक ने समकौते का रास्ता लिया, दूसरी ने विद्रोह का, एक ने शास्त्र का सहारा लिया, दूसरी ने अनुभव का, एक ने श्रद्धा को पथ-प्रदर्शक माना, दूसरी ने ज्ञान को, एक ने सगुण भगवान को अपनाया, दूसरी ने निर्गुण भगवान को। पर प्रेम दोनो का ही मार्गथा।

सूखा ज्ञान दोनों को ही अप्रिय था, केवल बाह्याचार दोनों में से किसी को सम्मत नहीं था, आन्तरिक प्रेम-निवेदन दोनों को इष्ट था, अहेतुक भिन्त दोनों की काम्य थी, आत्म-समर्पण दोनों के साधन थे। भगवान की लीला में दोनों ही विश्वास करते थे। दोनों ही का अनुभव था कि भगवान् लीला के लिए ही इस जागतिक प्रपच को सम्हाले हुए हैं। पर प्रधान भेद यह था कि सगुण भाव से भजन करने वाले भक्त भगवान् को अलग रखकर देखने में रस पाते रहे, जब कि निर्गुण-भाव से मजन करने वाले भक्त अपने-आप में रमें हुए भगवान् को ही परम काम्य मानते थे।

उन दिनो भारतवर्ष के शास्त्रज्ञ विद्वान निवध-रचना में जुटे हुए थे। उन्होने प्राचीन भारतीय परम्परा को शिरोधार्य कर लिया था-अर्थात सब कुछ को मानकर, सबके प्रति आदर का भाव बनाए रखकर अपना रास्ता निकाल लेना। सगुण माव से भजन करने वाले भक्त लोग भी सम्प्रणं रूप से इसी पूरानी परम्परा से प्राप्त मनोमाव के पोपक थे । वे समस्त शास्त्रों और मुनिजनों को अकण्ठ चित्त से अपना नेता मानकर उनके वाक्यो की सगित प्रेम पक्ष में लगाने लगे। इसके लिए उन्हें मामली परिश्रम नहीं करना पडा । समस्त शास्त्रों के प्रेम-भवित-मुलक अर्थ करते समय उन्हें नाना अधिकारियों और नाना मजन-शैलियो की आवश्यकता स्वीकार करनी पडी, नाना अवस्थाओ और अवसरो की कल्पना करनी पडी, और शास्त्र-ग्रन्थों के तारतम्य की भी कल्पना करनी पडी, सात्विक, राजसिक और तामसिक प्रकृति के प्रस्तार-विस्तार से अनन्त प्रकृति के भक्तो और अनन्त प्रणाली के भजनो की कल्पना करनी पडी। सबको उन्होने उचित मर्यादा दी और यद्यपि अन्त तक चलकर उन्हें भागवत महापुराण को ही सर्व-प्रधान प्रमाण-प्रन्य मानना पडा था, पर अपने लम्बे इतिहास में उन्होंने कभी भी किसी शास्त्र के सम्बन्ध में अवज्ञा या अवहेलना का भाव नहीं दिखाया। उनकी दृष्टि बराबर भगवान् के परम प्रेममय रूप और मनोहारिणी लीला पर निबद्ध रही, पर उन्होने बडं वैर्य के साथ समस्त शास्त्रों की अगति लगाई। सगुण भाव के अक्तों की महिमा उनके असीम धैर्य और अध्यवसाय में है, पर निर्मुण श्रेणी के भक्तो की महिमा उनके उत्कट साहस मे है। एक ने सब-कुछ को स्वीकार करने का अद्भुत धैर्य दिखाया, दूसरे ने सब कुछ छोड देने का असीम साहस ।

लेकिन केवल भगवत्त्रेम या पाडित्य ही इस युग को रूप नहीं दे रहे थे। कम-से-कम हिन्दी के भिवत-साहित्य को काव्य के नियमो और प्रभावों से अलग करके नहीं देखा जा सकता। अलकार-शास्त्र और काव्यगत रुढियों से उसे एकदम मुक्त नहीं क्रहा जा सकता। परन्तु फिर भी वहीं चीज नहीं है, जो सस्कृत, प्राकृत और अपभ्रम के पूर्ववर्ती साहित्य है। विशेषताएँ बहुत है और हमें उन्हें सावधानी से जाँचना चाहिए।

यह स्मरण किया जा सकता है कि अलकार-शास्त्र में देवादि-विषयक रित को भाव कहते हैं। जिन अलकारिकों ने ऐसा कहा था उनका तात्पर्य यह था कि पुरुप का स्त्री के प्रति और स्त्री का पुरुप के प्रति जो प्रेम होता है, उसमें एक स्थायित्व होता है, जब कि किसी राजा या देवता-सम्बन्धी प्रेम में भावावेश की प्रधानता होती है, वह अन्यान्य सचारी भावों की तरह बदलता रहता है। परन्तु यह बात ठीक नहीं कहीं जा सकती। भगवद्-विषयक प्रेम को इस विधान के द्वारा नहीं समक्ताया जा सकता। यह कहना कि भगवद्विषयक प्रेम में निर्वेद भाव की प्रधानता रहती है, अर्थात् उसमें जगत के प्रति उदासीन होने की वृत्ति ही प्रवल होती है। केवल जड जगत् से मानसिक सम्बन्ध को ही प्रधान मान लेना है। इस कथन का स्पष्ट अर्थ यह है कि मनुष्य के साथ जड-जगत् के सम्बन्ध की ही स्थायिता पर से रस का निरूपण होगा। क्यों कि अगर ऐसा न माना जाता, तो शात रस में जगत् के साथ जो निर्वेदात्मक सम्बन्ध है, उसे प्रधानता न देकर भगवद्विपयक प्रेम को प्रधानता दी जाती। जो लोग शात रस का स्थायी भाव निर्वेद को न कहकर शम को कहना चाहते है, वे वस्तुत इसी रास्ते से सोचते हैं।

इस प्रसग में बारबार "जड जगत्" शब्द का उल्लेख किया गया है। यह शब्द भिन्त-शास्त्रियों का पारिभापिक शब्द है। इस प्रसग का विचार करते समय याद रखना चाहिए कि भारतीय दर्शनों के मत से शरीर, इन्द्रिय, मन और बुद्धि सभी जह प्रकृति के विकार हे। इसीलिए चिद्धिपयक प्रभ केवल भगवान् से सम्बन्ध रखता हे। इस परम प्रभ के प्राप्त होने पर, भिन्त शास्त्रियों का दावा है कि अन्यान्य जडोन्मुख प्रभ शिथिल और अकृतकार्य हो जाते है। इसीलिए भगवत्-प्रभ न तो इन्द्रिय-प्राह्म है, न मनोगम्य, और न बुद्धिमाध्य। यह अनुमान द्वारा ही आस्वाद्य है। जब इस रस का साक्षात्कार होता है, तब अपना कुछ भी नहीं रह जाता। इन्द्रियों द्वारा किया हुआ कर्म हो या मन, बुद्धि, स्वभाव द्वारा, वह समस्त सिन्चदानन्द नारायण में जाकर विश्वमित होता है। भागवत में (११-२ ३६) इसीलिए कहा है।

"कायेन वाचा मनसेन्द्रियेर्वा बुद्धच्यात्मना वानुसृतस्वभावात् । करोमि यद्यत् सकल परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत् ॥

पर निर्गुण-माव से भजन करने वाले भक्तो की वाणियों के अध्ययन के लिए शास्त्र बहुत कम सहायक है। अब तक इनके अध्ययन के लिए जो सामग्री ध्यवहृत होती रही है, वह पर्याप्त नहीं है। हमें अभी तक ठीक-ठीक नहीं मालूम कि किस प्रकार की सामाजिक अवस्थाओं के भीतर भिवत का आन्दोलन गुरू हुआ था। इस बात के जानने का सबसे बढ़ा साधन-लोक-गीत, लोक-कथानक और लोकोत्तिया है, और उतने ही महत्वपूर्ण विषय है, भिन्न-भिन्न जातियों और सम्प्रदायों की रीति-नीति, पूजा-पद्धित और अनुष्ठानों तथा आचारों की जानकारी। पर दुर्भाग्यवश हमारे पास ये साधन बहुत ही कम है। भिवत-साहित्य के पढ़ने वाले पाठक को जो बात सबसे पहले आकृष्ट करती है—विशेषकर निर्गुण भिवत के अध्येता को—वह यह है कि उन दिनों उत्तर के हठयोगियों और

हिन्दी का भक्ति-साहित्य

दक्षिण के भक्तो में मौलिक अन्तर था—एक को अपने ज्ञान का गर्वं था, दूसरे को अपने अज्ञान का भरोसा, एक के लिए पिढ ही ब्रह्माण्ड था, दूसरे के लिए व्रह्माण्ड ही पिण्ड, एक का भरोसा अपने पर था, दूसरे का राम पर, एक प्रेम को दुवंल सममता था दूसरा ज्ञान को कटोर, एक योगी था और दूसरा भक्त। इन दो बाराओ का अद्भुत मिलन ही निर्गृण-घारा का वह साहित्य है, जिसमे एक तरफ कभी न भुकने वाला अक्खडपन है और दूसरी तरफ घर-फूक-मस्ती वाला फक्कडपन। यह साहित्य अपने आप में स्वतत्र नहीं है। नाथ-मार्ग की मध्यस्थता में इसमें सहज्यान और वस्त्रयान की तथा शैव और तत्रमत की अनेक साधनाएँ और चिन्ताएँ आ गई है, तथा दक्षिण के भक्ति-प्रचारक आचार्यों की शिक्षा के द्वारा वेदान्तिक और अन्य शास्त्रीय चिन्ताएँ भी।

मध्ययूग के निर्गुण कवियो के साहित्य मे आने वाले सहज, शून्य निरञ्जन, नाद, बिन्दु आदि बहतेरे शब्द, जो इस साहित्य के मर्म स्थल के पहरेदार है, तब तब समक्त मे नही आ सकते, जब तक पूर्ववर्ती साहित्य का अध्ययन गभीरतापूर्वक न किया जाए । अपनी कबीर' नामक पुस्तक में मैंने इन शब्दों के मनोरजक इतिहास की ओर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया है। एक मनोरजक उदाहरण दे रहा है। यह सभी को मालम है कि कबीर और अन्य निर्गणिया सन्तो के साहित्य मे "खनम" शब्द की बार-बार चर्चा आती है। साधारणत इसका अर्थ पति या निकृष्ट पति किया जाता है। खनम शब्द से मिलता-जुलता एक शब्द अरबी भाषा का है। इस शब्द के साथ समता देखकर ही खसम का अर्थ पति किया जाता है। कबीरदास ने इस शब्द का अर्थ कुछ इस लहजे में किया है कि उससे व्विन निकलती है कि ससम जनकी दृष्टि मे निकृष्ट पति है। परन्तु पूर्ववर्ती साधको की पुस्तको मे यह शब्द एक विशेष अवस्था के अर्थ मे प्रयुक्त हुआ है—"ख-सम-भाव" अर्थात् आकाश के समान भाव। समाधि की एक विशेष अवस्था को योगी लोग भी 'गगनोपम' अवस्था कहा करते है। ख-सम और गगनोपम एक ही बात है। अवधत गीता मे इस गगनोपमावस्था का विस्तारपूर्वक वर्णन है। यह मन की उस अवस्था को कहते है, जिसमे द्वैत और अद्वैत, नित्य और अनित्य, सत्य और असत्य, देवता और देवलोक आदि कुछ भी प्रतीत नहीं होते को माया-प्रपच के ऊपर है, जो दम्भादि व्यापार से अतीत है, जो सत्य और असत्य के परे है, जो ज्ञान रूपी अमृतमान का परिणाम है। टीकाकारो ने "स-सम" का अर्थ 'प्रभास्वरतुल्यभूता" किया है। इस साहित्य मे वह भावा मानविनिर्मुक्त अवस्था का वाचक हो गया है। निर्मुण साधको के साहित्य मे उसका अर्थ और भी बदल गया है। गगनोपमावस्था योगियो की दुर्लभ सहजावस्था के आसन से यहाँ नीचे उतर आई है। कबीरदास प्राणामाम प्रमृति शरीर-प्रयत्नो से साधित समाधि का बहुत आदर करते नहीं जान पडते । जो सहजावस्था शरीर-प्रयत्नो से साधी जाती है। वह ससीम है और शरीर के साथ-ही-साथ उसका विलय हो जाता है। यही कारण है कि कबीरदास इस प्रकार की ख-समावस्था की सामायिक आनन्द ही मानते थे। मूल वस्तु तो भक्ति है, जिसके प्राप्त होने पर भक्त को नाक-कान सुघने की जरूरत ही नही होती, कथा और मुद्रा घारण की आवश्यकता ही नहीं होती। वह 'सहजसमाधि" का अधिकारी होता है---सहजसमाधि जिसमे 'कहूँ सो नाम, सुनू सो सुमरन, जो कुछ करूँ, सो पूजा'' ही है। अब तक पूर्ववर्ती साहित्य के साथ मिलाकर न देखने के कारण पण्डित लोग ''खसम'' शब्द के इस महान् अर्थ को भूलते

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

आए है। मैंने उल्लिखित "कबीर' पुस्तक मे बिस्नृत भाव मे इस गट्द के पूर्वापर अर्थ का विचार किया है और इसलिए मैं यह कहने का साहस करता हूँ कि कबीरदास "खसम" यद्द का व्यवहार करने समय उसके अरबी अर्थ के अतिरिक्त भारतीय अर्थ को भी बराबर व्यान मे रखने है। मेरा विज्वास है कि नेपाल और हिमालय की तराइयों मे जहाँ-जहाँ योग-मार्ग का प्रवल प्रचार था, वहाँ के लोक-गीत और लोक-कथानकों में ऐसे ऐसे अनेक रहस्यों का उद्घाटन हो सकता है।

परन्तु मयोग और मौभाग्यवञ जो पुम्तकें हमारे हाथ मे आ गई है, उनको ही अध्ययन का प्रधान अवलम्ब नहीं माना जा मकता । पुस्तकों में लिग्बी बानों में हम समाज की एक विशेष प्रकार की चिन्ता-घारा का परिचय पा सकते हैं। इस कार्य को जो लोग हाथ में लेंगे, उनमें प्रचुरकल्पना-शक्ति की आव-ध्यकता होगी। भारतीय समाज जैमा आज है, वैमा ही हमेशा नही था। नए-नए जन-समूह इस विशाल देश में आते रहे हैं और अपने विचारों और आचारों का कूछ-न-कूछ प्रभाव छोड़ने गए हैं। पुरानी समाज व्यवस्था भी नदा एक-मी नही रही है। आज जो जातियाँ ममाज के मबमे निचले स्तर पर विद्यमान हैं, वे मदा वही नही रही, और न वे मभी मदा ऊँचे म्तर में ही रही है जो आज ऊँची है। इस विराट् जन-ममुदाय का मामाजिक जीवन बहुन स्थितिशील है, फिर भी ऐसी बाराएँ इसमे एक दम कम नहीं है, जिन्होंने उसकी मतह को आलोटित-विलोडित किया है। एक ऐसा भी जमाना गया है, जब इस देश का बहुत बडा जन-समाज ब्राह्मण घर्म को नहीं मानता था। उसकी अपनी पौराणिक परम्परा थी, अपनी समाज-व्यवस्था थी, अपनी लोक-परलोक भावना भी थी। मुमलमानो के आने से पहले ये जातियाँ हिन्दू नहीं कही जाती थी-कोई भी जाति तब हिन्दू नहीं कही जाती थी। मुमलमानों ने ही इस देश के रहने वालो को पहले-पहल हिन्दू नाम दिया। किमी अज्ञात मामाजिक दवाव के कारण इनमे की बहुत मी अन्पसंख्यक अपौराणिक मत की जातियाँ या तो हिन्दू होने को बाध्य हुई या मुमलमान । इस युग की यह एक विशेष घटना है, जब प्रत्येक मानव-ममृह को किमी न-किमी बड़े कैम्प में शरण लेने को बाध्य होना पडा । उत्तरी पजाब से लेकर बगाल की ढाका कमिन्नरी तक एक अर्द्धचन्द्राकृति भूभाग में जुलाहो को देखकर रिजली माहव ने अपनी पुस्तक "पीपरम आफ डण्डिया (पृ० १२६) मे लिखा है कि इन्होंने कभी समूह रूप मे मुसलमानी धर्म ग्रहण किया था। कवीर, रज्जव आदि महापुरुष इसी वश के रत्न ये । वस्तुतः ही वे "न-हिन्दू-न-मूमलमान" थे । महजपथी माहित्य के प्रकाशन ने एक बात की अत्यविक स्पष्ट कर दिया है। मुमलमान-आगमन के अव्यवहित पूर्वकाल में डोमीहाडी या हलखोर आदि जातिया काफी सम्पन्न और जिन्तजाली थी। मैं यह तो नहीं कहता कि ग्यारहवी शताब्दी के पहले वे कची जातिया मानी जाती थी, पर इतना कह सकता हूँ कि वे शिवतशाली थी और दूसरो के मानने-न मानने की उपेक्षा कर सकती थी।

निर्गुण माहित्य के अध्येता को इन जातियों की लोकोक्तियाँ और क्रिया-कलाप जरूर जानने चाहिए। उसे यह नहीं भूलना चाहिए कि इम अध्ययन की मामग्री न तो एक प्रान्त में सीमित है, न एक मापा में, न एक काल में, न एक जाति में, और न एक मम्प्रदाय में ही। व्यक्तिगत रूप में इस माहित्य के प्रत्येक किव को अलग ममभने में यह सारा साहित्य अम्पट और अधूग नगता है, यद्यपि नाना कारणो

हिन्दी का मक्ति-साहित्य

से कबीर का व्यक्तित्व बहुत ही आकर्षक हो गया है। वे नाना मॉित की परस्पर-विरोधी परिस्थितियों के मिलन-बिन्दु पर अवतीर्ण हुए थे, जहां से एक ओर हिंदुत्व निकल आता है और दूसरी और मुसलमानत्व, जहां एक ओर ज्ञान निकल जाता है दूसरी ओर अश्विक्षा, जहां से एक और योग-मार्ग निकल जाता है दूसरी ओर मिलन-मार्ग, जहां से एक तरफ निर्णुण-भावना निकल जाती है, दूसरी ओर सगुण-साधना। उसी प्रशस्त चौरस्ते पर वे खहे थे। वे दोनों ओर देख सकते थे और परस्पर विरुद्ध दिशा में गए हुए मार्गों के दोष-गुण उन्हें स्पष्ट दिखाई दे जाते थे। यह कबीरदास का भगवद्दत्त सौभाग्य था। वह साहित्य को अक्षय प्राणरस से आप्लाबित कर सके थे। पर इसी को सब कुछ मानकर यदि हम चुप बैठ जाएँ, तो इसे भी ठीक-ठीक नहीं समक्त सक्तें। आचार्य श्री क्षितिमोहनसेन ने "ओका अभिनन्दन-प्रथमाला" में एक लेख-द्वारा दिखाया है, कि मध्ययुग का भिनत-साहित्य किस प्रकार भिन्न-भिन्न प्रान्तों के साथ सम्बद्ध है।

साहित्य का इतिहास पुस्तको और ग्रन्थकारों के उद्भव और विलय की कहानी नहीं है। वह काल-जोत में बहे जाते हुए जीवन्त समाज की विकास-कथा है। ग्रथकार और ग्रन्थ उस प्राण-धारा की ओर इवारा भर करते हैं। वे ही मुख्य नहीं है, मुख्य है, वह प्राण-धारा जो नाना परिस्थितियों से गुजरती हुई आज हमारे भीतर आम प्रकाश कर रही है। साहित्य के इतिहास से हम अपने-आपको ही पढते हैं, वहीं हमारे आनन्द का कारण होता है। यह प्राण-धारा अपनी पारिपादिवक अवस्थाओं से विच्छिन्न और स्वतन्त्र नहीं है। इसी ख्प में हमें भिनत साहित्य को भी देखना है।



सत्यं. त्रावं सुन्दरं ★

त्री**जैने**न्द्रकुमार

"सत्य शिव सुन्दर" यह पद आजकल बहुत लिखा-पढा जाता है। ठीक मालूम नहीं, कौन इसके जनक हैं। जिसकी वाणी में यह स्फुरित हुआ, वह ऋषि ही होगे। उनकी अखड साधना के फल स्वरूप ही, भावोत्कर्ष की अवस्था में, यह पद उनकी गिरा से उद्गीण हुआ होगा।

लेकिन कौन-सा विस्मय कालातर मे सस्ता नही पड जाता ? यही हाल ऋषि-वाक्यो का होता है।

किन्तु महत्त्व को व्यक्त करने वाले पदो को सस्ते ढग से नहीं लेना चाहिए। ऐसा करने से अहित होगा। आग को जेब मे रखे फिरने मे खर नहीं है। या तो जेब मे जो रख ली जाती है, वह आग ही नहीं है, या फिर उसमें कुछ भी चिनगारी है, तो जेब में नहीं ठहरेगी। सबको जलाकर वह चिनगारी ही आग बनकर दमक उठेगी।

"सत्य शिव सुन्दर" पद का प्रचलन घिसे पैसे की न्यार्ड किया जा रहा है। कुछ नही है तो इस पद को ले बढ़ो। यह अनुचित है। यह असत्य है, अनीतिमूलक है। शब्द कीमती चीज है। भारम्भ में वे मानव को बढ़ी वेदना की कीमत में प्राप्त हुए होगे। एक नए शब्द को बनाने में जाने मानव-हृदय को कितनी तकलीफ फेलनी पड़ी होगी। उसी बहुमूल्य पदार्थ को एक परिश्रमी पिता के उड़ाऊ लड़के की माति जहाँ-तहाँ असावधानी से फैकते चलना ठीक नहीं है। कृतघन ही ऐसा कर सकता है।

''सत्य शिव सुन्दर" पद से हम क्या पाए, क्या लें, यह समक्षते का प्रयास करना चाहिए। उस

सत्य शिवं. सुन्दरं.

शब्द की मारफत यदि हम कुछ नहीं लेते हैं और हमारे पास देने को भी कुछ नहीं है, तो उस पद के प्रयोग से बचा जा सकता है। ऐसी अवस्था में बचना ही लाभकारी है।

महावाक्यों में गुण होता है कि वे कभी अर्थ से खाली नहीं होते। कोई विद्वान् उनके पूरे अर्थ को खीच निकालकर उन शब्दों को खोखला नहीं बना सकता। उन वाक्यों में आत्मानुभव की अटूट पूँजी भरी रहती है। जितना चाहो, उतना उनसे लिए जाओ, फिर भी मानो अर्थ उनमें लबालब भरा ही रहता है। असल में वहाँ अर्थ उतना नहीं, जितना भाव होता है। वह भाव वहाँ इसलिए अक्षय है कि उसका सीधे आदि स्रोत से सम्बन्ध है। इसीलिए ऐसे वाक्यों में जब कि यह खूबी है कि वे पंडित के लिए भी दुष्प्राप्य हो, तब उनमें यह भी खूबी होती है कि वे अपंडित के लिए भी, अपने मुताबिक, सुलभ बने रहे।

भावार्थ यह कि ऐसे महापदो का सार अपने सामर्थ्य जितना ही हम पा सकते है, या दे सकते है। यहाँ जो "सत्य शिव सुन्दर" इस पद के विवेचन का प्रयास है, उसको व्यक्तिगत आस्था-बुद्धि के परिणाम का द्योतक मानना चाहिए।

सत्य, शिव, सुन्दर-ये तीनो एक बजन के शब्द नही है ! उनमे ऋम है, और अन्तर है !

सत्य-तत्व का उस शब्द से कोई स्वरूप सामने नहीं आता। सत्य सत्य है। कह दो, सत्य ईश्वर है। यह एक ही बात हुई। पर वह कुछ भी और नहीं है। वह निर्णुण है। वह सर्व-रूप है। सज्ञा भी है, भाव भी है।

सत् का भाव सत्य है। जो है, वह सत्य के कारण है, उसके लिए है। इस दृष्टि से असत्य की कुछ हस्ती ही नही। वह निरी मानव-कल्पना है। असत्, यानी जो नही है। जो नहीं है, उसके लिए यह "असत्" शब्द भी अधिक है। इसलिए असत्य शब्द में निरा मनुष्य का आग्रह ही है, उसमे चिरतायं कुछ भी नहीं है। आदमी ने काम चलाने के लिए वह शब्द खड़ा कर लिया है। यह कोरी अयथायंता है।

इस तरह "सत्यता" शब्द भी यथार्थ नही है। वह शब्द चल पडा तो है, पर केवल इस बात को सिद्ध करता है कि मानव-भाषा अपूर्ण है।

जो है, वह सत्। जो उसको घारण कर रहा है, वह सत्य।

अब "शिव" बौर "सुन्दर" शब्दों की स्थिति ऐसी नहीं है। शिव गुण है, सुन्दर रूप है। ये दोनी सम्पूर्णतया मानवानुमान अथवा सवेदन द्वारा ग्राह्म तत्व है। ये रूप-गुणातीत नहीं है, रूप गुणात्मक है। ये यदि सज्ञा है, तो उनके भाव जुदा है,—शिव का शिवता और सुन्दर का सुन्दरता। बौर जब वे स्वयं में भाव है तब उन्हें किसी अन्य तत्व की अपेक्षा है—जैसे 'यह शिव है"—"वह सुन्दर" है। "यह" या "वह" उनके होने के लिए जरूरी है। उनकी स्वतंत्र सत्ता नहीं है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

क्रपर की वात गायद कुछ कठिन हो गई। मतलव यह कि सत्य निर्गुण है। शिव और सुन्दर उसी के ध्येय रूप है। सत्य ध्येय से भी परे है, वह अमूर्तिक है। शिव और सुन्दर उसका मूर्तिक स्वरूप है।

निर्मुण निराकार अन्तिम सचाई का नाम है, सत्य। वही तत्व मानव की उपासना मे सगुण, साकार, स्वरूपवान् वनकर णिव और सुन्दर हो जाता है।

सत्य की अपेक्षा शिव और सुन्दर साधना-पथ है, साध्य नहीं । वे प्रतीक है, प्रतिमा है। स्वय आराध्य नहीं है, आराध्य को मूर्तिमान् करते हैं।

शिव और सुन्दर की पूजा यदि अज्ञेय सत्य के प्रति आस्था उदित नही करती, तो वह अपने आप में अह-पूजा है। वह पत्यर-पूजा है। वह मूर्ति-पूजा सच्ची भी नहीं है।

सच्ची मूर्ति-पूजा वह है, जहाँ पूजक के निकट मृति तो सच्ची हो ही, पर उस मूर्ति की सचाई मूर्ति से अतीत भी हो।

इस निगाह से शिव और सुन्दर पडाव है, तीर्थ नहीं है, डप्ट-साधन है, इप्ट नहीं है। इप्ट भी कहलो, क्योंकि इप्टदेव की राह में है। पर यदि राह में नहीं है, तो वे अनिप्ट हैं।

लेकिन यहाँ हम कही गडवड में पड गए मालूम होते हैं। जो सुन्दर है, वह क्या कभी अनिष्ट हो सकता है [?] और शिव तो शिव है ही। वह अनिष्ट हो जाए, तो शिव ही क्या रहा [?]

वात ठीक है। लेकिन भिव का शिवत्व-निर्णय मानव-बुद्धि पर स्थिगत है। सुन्दर का सौदर्य-निरूपण भी मानव-भावना के अधीन हे। मानव-बुद्धि अनेक रूप है। वह देश काल में वधी है। इसलिए ये दोनो। शिव, सुन्दर। अनिष्ट भी होते देखे जाते है। इतिहास में ऐसा हुआ है, अब भी ऐसा हो रहा है।

सत्य स्वय-भव है, एक है, उसे आलवन की आवस्यकता नहीं है। सब विरोध उसमें लय हो जाता है। उसके भीतर दित्व के लिए स्थान नहीं है। वहाँ सब "न"-कार स्वीकार है।

शिव और सुन्दर को आलवन की अपेक्षा है। अशिव हो, तभी शिव सभव है। अशिव को पराजित करने वाला शिव। यही बात सुन्दर के साथ है। असुन्दर यदि हो ही नहीं, तो सुन्दर निरयंक हो जाता है। दोनो बिना द्वित्व के सभव नहीं है।

सक्षेप में हम यो कहे कि सत्य अनिवंचनीय है। उस पर कोई चर्चा-आख्यान नहीं चल सकता। वह शुद्ध चैतन्य है। वह समग्र की अन्तरात्मा है।

और जिन पर वात-चीत चलती और चल सकती है, वे है शिव और मुन्दर । हमारी प्रवृत्तियों के व्यक्तिगत लक्ष्य ये ही दो है—शिव और सुन्दर ।

सत्य. शिव सुन्दर

सत्य अनन्त, अकल्पनीय है। अत हम जो जुछ जान सकते, चाह सकते , हो सकते है, वह एकागी सत्य है। दूसरी दृष्टि से वह असत्य भी हो सकता है। सम्पूर्ण सत्य वह नही।

इस स्वीकृति में से व्यक्ति को एक यनिवार्य घर्म प्राप्त होता है। उसको कहो प्रेम। उसी को फिर यहिंसा भी कहो, विनम्रता भी कहो यानी कि इस प्रसन्न स्वीकृति का अवकाश कि मेरा विरुद्ध भी सच है, उसका नाश नही चाहा जा सकता।

यदि मूल मे प्रेम की प्रेरणा नहीं है, तो शिव और सुन्दर की समस्त आराधना भात है। सुन्दर और शिव की प्राप्ति के अर्थयात्रा करने की पहली शर्त यह है कि व्यक्ति-प्रेम-धर्म की दीक्षा पाए, उसका अभिषेक ले।

प्रेम कसौटी है। सुन्दर और शिव के प्रत्येक साधक की पहले उस पर कसा जायगा, जो खरा उतरेगा' वह खरा है। खोटा निकल जायगा, वह खोटा है।

प्रत्येक मानवी प्रवृत्ति को इस शतं को पूरा करना होगा। जो करती है वह विभेय है, जो नहीं करती वह निषिद्ध है। सुन्दर के नाम पर अथवा शिव के नाम पर जो प्रवृत्ति प्रेम-विमुख वर्तन करेगी, वह मिथ्या होगी। दूसरे शब्दों में वह अशिव होगी, असुन्दर होगी, वाहे तात्कालिक "शिव"-वादी और "सुन्दर" वादी कितना भी इससे इन्कार करें।

असल मे मानव की मूल वृत्तिया मुख्यत दो दिशाओं मे चलती है—एक वर्तमानता के रस की और, दूसरी गुद्ध एव इहातीत की ओर। एक मे आनन्द की चाह है, दूसरे मे मगल की खोज है। एक का काम्य-देव सुन्दर है, दूसरी का आराध्य-देव शिव है।

यम-नियम, नीति-धर्म, योग-धोध, तपस्या-साधना, इनके मूल मे शिव की खोज है। इनकी आँख भविष्य पर है। साहित्य-सगीत, आराधना-अर्चना, कला-कीडा, इनमे सुन्दर के दर्शन की प्यास है। इनमे वर्तमान को थाह तक अपना लेने की स्पर्का है।

आरम्भ से दोनो प्रवृत्तियों में किनित् विरोध-भाव दीखता आया है। शिव के ध्यान में तात्कालिक सौन्दर्य को हेय समभा गया है। यही क्यों, उसे बाधा समभा गया है। उधर प्रत्यक्ष कमनीय को हाथ से छोडकर मगल-साधना की बहक में बहना निरी मूर्खता और विडम्बना मान लिया गया है। तपस्या ने कीडा को गहित बताया है और उसी दृढ निश्चय के साथ लीला ने तपस्या को मनहूस करार दिया है। दोनो एक दूसरी को चुनौती देती और जीवती-हारती रही है।

यह तो स्पष्ट ही है कि शिव और सुन्दर में सत्य की अपेक्षा कोई विरोध नहीं है। दोनों सत्य के दो पहलू है। दोनों एक दूसरे के पूरक है। पर अपने आप में सिमटते ही दोनों-में अनवन ही रहती है। और इस तरह भी वे दोनों एक प्रकार में परस्पर सहायक होते हैं, क्योंकि दोनों एक दूसरे के लिए अकुश, एक दूसरे की सीमा, मर्यादा बनते है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति ग्रन्थ

मनुष्य और मनुष्य-समाज के मगल-पक्ष को प्रधानना देने वाल नीति-नियम जब-तब इतने निर्मंम हो गए हैं कि जीवन उनसे व्यवस्था पाने और सबरने के बजाय कुचला जाने लगा है। तब इतिहास के नाना कालों में, प्रत्युत प्रत्येक काल में, जीवन के आनन्द-पक्ष ने विद्रोह किया है और वह फूट उमरा है। इधर जब इम भोगानन्द के पक्ष में अतिभयता हो आई हैं, तब फिर आवश्यकता हुई है कि नियम-कानून पुन बने और जीवन के उच्छृद्ध ल अपव्यय को रोक कर मयत कर दे।

इस कथन को पुष्ट करने के लिए यहाँ इतिहास में से प्रमाण देने की आवश्यकता नहीं है। सब देशों और मब कालों का इतिहाम ऐसे उदाहरणों से भरा पड़ा है। स्वयं व्यक्ति के जीवन में इस तथ्य को प्रमाणित करने वाले अनेकानेक घटना-सयोग मिल जाएँग। निश्चय ही वैसे प्रमाण प्रचुर परिमाण में किसी भी शोधक को स्थापत्य-कला, वास्तु-कला, साहित्य-सगीत, मठ-मदिर दर्शन-सस्कृति और इघर समाज-नीति और राज-नीति के क्रमिक विकास के अध्ययन में में जगह-जगह प्राप्त होंगे।

व्यक्तित्व के निर्माण में प्रवृत्ति का और निवृत्ति का समान भाग है। जहां शिव प्रधान है— वहां निवृत्ति प्रमुख हो जाती है। वहां वर्तमान को थोडा-वहुत कीमत में स्वाहा करके भविष्य बनाया जाता है। जहां मुन्दर लक्ष्य है, वहां प्रवृत्ति मुस्य और निवृत्ति गौण हो जाती है। वहां भविष्य पर वेिक की की चादर डाल कर वर्तमान के रस को छक कर निया जाता है। वहां ज्ञान लक्ष्य नहीं है, प्राप्ति मी लक्ष्य नहीं है, मग्नता और विस्मृति लक्ष्य है। वहां मुख की समाल नहीं है, काम्य में सब कामनाओं समत अपन को खो देने की चाह है। पहली साथना है दूसरा समर्थण है।

आरभ मे जो सकेत मे कहा वही यहाँ स्पष्ट कहं, कि आनन्दहीन साधना उतनी ही निर्यंक है, जितना साधना-हीन आनन्द निष्फल है। वह सुन्दर कैमा जो शिव भी नहीं है और शिव तो अनिवायं मुन्दर हैं ही। इस दृष्टि से मुक्ते प्रतीत होता है कि सुन्दर को फिर शिवता का व्यान रखना होगा। और शिव को मत्याभिमुख रहना होगा। शिव सत्याभिमुख है, तो वह मुन्दर तो है ही।

अर्थात्, जीवन मे मीदर्योत्मुख मावनाओं को नैतिक (शिवरप) वृत्तियों के विरुद्ध होकर तिनक भी चलने का अधिकार नहीं है। शुद्ध नैतिक भावनाओं को खिभाती हुई, उन्हें कुचलती हुई जो वृत्तियां सुन्दर की लालसा में लहकना चाहती है, वे छल कर विकृति को जन्म दिए विना रह नहीं सकती। वे कही न कहीं विकृत है। मुन्दर नीति-विरुद्ध नहीं है। तब यह निञ्चय है कि जिसके पीछे वे आवेशमयी वृत्तियाँ लपकना चाहती है, वह सुन्दर नहीं है। केवल छड्म है, विभास है, मुन्दर की मृगतृष्णिका है।

सामान्य बुद्धि की अपंक्षा से यह समक्षा जा सकता है कि शिव को तो हक है कि वह न दीखे, पर मुन्दर को तो मगस सावक होना ही चाहिए। जीवन का सयम-पक्ष किमी तरह भी जीवनानन्द के मध्य अनुपस्थित हुआ कि वह आनन्द विकारी हो जाता है।

अपने वर्तमान समाज की अपेक्षा में देखें तो क्या दीखता है ? स्वभावत लोग जिनका जीवन रंगीन हैं और रंगीनी का लोलुप हैं, जिनके जीवन का प्रधान तस्व आनन्द और उपभोग हैं, जो स्वयं

सत्य शिव सुन्दर

सुन्दर रहते और सुन्दर की लालसा लिए रहते है, जो बेफिकी के निरे वर्तमान में रहते है और जिनमें शिवतत्व पर्याप्त नहीं है—ऐसे लोग समाज में किस स्थान पर है ? क्या माननीय स्थान पर ?

दूसरी ओर वे, जिनमे जीवन का प्राण-पक्ष मूर्छित है, विधि-निषेघो से जिनका जीवन ऐसा जकडा है कि हिल नहीं सकता और तरह-तरह के आतरिक रोगों को जन्म दे रहा है, जो इतने सावधान है कि उनमें स्वामाविकता और सजीवता ही नहीं रह जाती जो, पाबद है कि मानो जीते—जागते हैं ऐसे लोग मला किस अश तक कृतकार्य समभे जा सकते हैं ?

दोनो तरह के व्यक्ति सपूर्णता से दूर हैं। फिर भी यह देखा जा सकता है कि आत्मनियमन की प्रवृत्ति ग्रानन्दोपभोग को प्रवृत्ति से किसी कदर ऊची ही है। जहाँ वह जीवन को दवाती है और उसे बढाने में किसी प्रकार से सहायता नही देती, वहाँ वह अवश्य अयथाय है और प्राण-शक्ति को अधिकार है कि उसको चुनौती दे दे। फिर भी प्रत्येक सौन्दर्याभिमुख, आनन्दोत्सुक प्रवृत्ति का धर्म है कि वह नैतिक उद्देश्यों का अनुगमन करे।

अर्थात् वे कलात्मक प्रवृत्तिया जिनका लक्ष्य सुन्दर है, उन वृत्तियो के साथ समन्वय साथे ,जिनका लक्ष्य कल्याण-साधन है। दूसरे शब्दो मे कला-नीति-समन्वित हो। और इसके बाद कला और नीति दोनो ही धर्म-समन्वित हो। । धर्म का आशय यहाँ मतवाद नही—"धर्म" अर्थात् प्रेम-धर्म

"सत्य, शिव, सुन्दर" यह व्याख्यात्मक पद ही नहीं हैं, सजीव पद हैं। जीवन का लक्षण हैं, गित हैं। इस पद में गित हैं। उद्वोधन हैं। सुन्दर की ओर, फिर सुन्दर से कमश्च शिव और सत्य की ओर प्रयाण करना होगा। यह ज्वलत भाव उसमें भरा है। यो भी कह सकते हैं कि सत्य को शिव-रूप में उतारकर ध्यान में लाओ, क्योंकि यह सरल हैं। और शिव को भी सुन्दर रूप से निहारों, क्यों कि यह और भी सहज स्वाभाविक हैं। किन्तु सुन्दर की मर्यादा हैं, शिव की भी मर्यादा हैं। और दोनों हीं की मर्यादा हैं— सत्य। सत्य में सब-कुछ अपनी मर्यादाओं समेत मुक्त हो जाता हैं।



काव्य ऋौर संगीत

डा॰ रामानन्द तिवारी 'शास्त्री' एम॰ ए॰ पी॰ एच॰ डी॰ डी॰ फिल

काव्य और सगीत दोनो शब्द की कलाएँ हैं। इस नाते दोनो का धनिष्ठ सम्बन्ध है। इसीलिए प्राचीनकाल से साहित्य और कला के इतिहास में इन दोनो कलाओं का सयोग मिलता है। काव्य का प्राचीनतम रूप ऋग्वेद में मिलता है। उसमें काव्य और सगीत दोनों का सगम है। अर्थ और भाव की वृष्टि से उसमें काव्य की प्रचुरता है। दूसरी ओर लय और राग की दृष्टि से उसमें सगीत की विपुलता भी है। इसी प्रकार सूरदास के पदों और तुलसीदास की रामायण में तथा निराला की गीतिका एवं अन्य आधुनिक हिन्दी के गीतिकाव्य में काव्य और सगीत का सगम मिलता है। ऋग्वेद से लेकर आधुनिक काल तक के लोकगीत भी काव्य और सगीत के इस सगम के उदाहरण है। मारतीय संस्कृति की परम्परा में काव्य और सगीत का व्यापक समन्वय मिलता है। एक उत्कृष्ट रूप में काव्य और सगीत का सगम हिन्दी साहित्य की अनुपम विशेषता है।

शब्द के सामान्य माध्यम मे व्यक्त होते हुए तथा इतिहास मे सयुक्त रूप मे मिलते हुए भी काव्य और सगीत की कलाओं मे भेद किया जा सकता है। इस भेद की दृष्टि से काव्य का सम्बन्ध अर्थ अथवा भाव से अधिक है तथा सगीत का सम्बन्ध स्वर से अधिक है। 'शब्द' अर्थ की अभिव्यक्ति का माध्यम है। भावाभिव्यक्ति के कम मे शब्द की स्वर-योजना मे भी एक लय उत्पन्न हो जाती है। इस प्रकार प्रायः सभी काव्य मे सगीत का सम्पुट मिल जाता है। किन्तु सभी काव्य मे ऋग्वेद, सुरसागर और रामचरितमानस की माँति भाव की प्रचुरता के साथ-साथ काव्य मे सगीत की विपुलता का सगम आवश्यक नही है। हिन्दी का आधुनिकतम काव्य जिसे 'नयी कवितां' कहते है काव्य को सगीत के वधन से पूर्णत मुक्त करना

काव्य और सगीत

चाहता है। इसी प्रकार 'स्वर' शब्द का लयगुक्त रूप है। इस लय की 'योजना' ही सगीत बन जाती है। 'लय' स्वर का जतार चढाव है। इस लय—पूर्ण स्वर के विशेष सस्थान 'राग' कहलाते है। शुद्ध सगीत की दृष्टि से सगीत की लयपूर्ण स्वर-योजना मे अयं अथवा माव का सयोग आवश्यक नहीं है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार 'नयीकविता' के किव भाव मे लय का योग आवश्यक नहीं मानते। वाद्य-सगीत मे इस अर्थ-रहित स्वर योजना मे शुद्ध सगीत का रूप देखा जा सकता है। कण्ठ के सगीत मे केवल आलाप और तान मे यह शुद्ध सगीत मिल सकता है।

वाद्य-सगीत तथा आलाप और तान के अतिरिक्त अन्य सामान्य सगीत मे प्राय अर्थ एव माव का योग मिलता है। स्वर और भाव का योग सगीत का सामान्य रूप है। स्वर और भाव का यह सयोग इतना घनिष्ठ एव स्वाभाविक है कि केवल वाद्य-सगीत के अर्थ-रहित स्वर मे भी भाव का उद्गम होता है। तन्त्री-नाद की लय मे भी एक भाव उत्पन्न हो जाता है। इस सहज भाव के सक्लेष से ही वाद्य-सगीत मघुर एव लोक प्रिय बनता है। किन्तु इतना मानना होगा कि यह भाव वाद्य-सगीत के स्वरो का अभिन्नेत नहीं है, स्वर योजना के कम मे इसका सहज स्फोट होता है। साथ ही यह भी मानना होगा कि अर्थ और भाव के बिना सगीत कम लोकप्रिय होता है। इसीलिए सार्यक सगीत वाद्य-सगीत की अपेक्षा अधिक लोकप्रिय नहा ह।

भयं और भाव से रहित सगीत की कल्पना वाद्य-सगीत के रूप मे की जा सकती है। किन्तु कण्ठ के सगीत मे आलाप एव तान के अतिरिक्त अर्थ-रहित सगीत की कल्पना करना किठन है। आलाप और तान अपने आप मे पूर्ण सगीत का निर्माण नहीं करने, वे कण्ठ सगीत के अग मात्र है। उस कण्ठ सगीत का मुस्य-रूप अर्थ-सहित शब्द से ही बनता है। इतना अवश्य है कि सगीत मे अर्थवान् शब्द की अपेक्षा स्वर-विधान की प्रधानता होती है। काव्य की तुलना मे सगीत मे स्वर-विधान ही प्रधान होता है। स्वर-योजना की विपुलता ही सगीत का मुख्य लक्षण है। शास्त्रीय सगीत मे अल्प शब्द और अल्प अर्थ के आधार मे विपुल स्वर-योजना की साधना होती है। स्यान और ठुमरी मे एक पक्ति ही विपुल स्वर-योजना का पर्याप्त आधार बन जाती है। सामान्यजन सगीत के स्वर-विधानों की जटिलताओं से परिचित न होने के कारण इस शास्त्रीय सगीत का आनन्द नहीं ले पाते किसी भी कला का आस्वादन उस कला के विधान के ज्ञान पर निभर है। शास्त्रीय सगीत के आलोचक उसकी आलोचना कला की दृष्टि से करते हैं। सिनेमा का सगीत स्वर-योजना और सार्थक शब्दों के समान अनुपात के कारण अधिक लोकप्रिय होता है। सामान्य जन सगीत की स्वर योजना की अपेक्षा अर्थ और भाव से अधिक परिचित होते हैं। अर्थ ही माव मे अल्प स्वर-योजना का विधान उन्हें सह्य और प्रिय प्रतीत होता है।

जिस प्रकार अर्थ और मान से रिहत कण्ठ-सगीत की कल्पना किंठन है, उसी प्रकार सगीत से रिहत काव्य की कल्पना भी किंठन है। स्वर में सार्थंक शब्द का योग अनिवार्य नहीं है। वाद्यसगीत में दोनो पृथक हो जाते है। इसी प्रकार सार्थंक शब्द में स्वर-योजना का सिन्नियान भी आवश्यक नहीं है।

गुरदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

गद्य में वे पृथक् किए जा सकते हैं यदि सस्कृत काव्यशास्त्र के अनुसार गद्य में भी काव्य की कल्पना की जा सके तो काव्य और सगीत को भी पृथक् करना सम्भव हो मकेगा। सस्कृत साहित्य में 'कादम्वरी इस गद्य-मय काव्य का एक उत्तम उदाहरण है। आधुनिक 'नयी कविता' में भी सगीत से काव्य के पृथक्करण का प्रयत्न किया जा रहा है।

विचारणीय वात यह है कि क्या सगीत से काव्य का पृथक्करण सभव और व्यावहारिक है। भारतीय शब्द-दर्शन इस रहस्य को समक्षने ये हमारी सहायता कर सकता है। मारतीय शब्द-दर्शन मुखर शब्द के अतिरिक्त शब्द के अन्य तीन आन्तरिक रूप मानता है। ये शब्द के मानसिक तथा आरिमक रूप ही हो मकते है। शब्द के इन रूपों की भूमिका में अर्थ और भाव की लय की सगित हो सकतीं, जिसे कुछ नये कवियों का दुराग्रह एवं उपहास का विषय ममक्ता जाता है। अर्थ और भाव की यह लय सूक्ष्म होती है। यह लय काब्य के अर्थ और भाव की अभिव्यक्ति की आन्तरिक भगिमा में उत्पन्न होती है। यही लय वैज्ञानिक गद्य को काब्यमय गद्य से पृथक् करती है। इम आन्तरिक लय का मुखर शब्द की सगीतमय लय में भी स्फोट होता है। इतना अवस्य है यह सगीत की लय गद्यमय काब्य में अधिक स्फुट नहीं होती। छन्द अयवा छन्दहीन काब्य में अधिक स्फुट होने पर ही वह प्रकट एवं सुग्राह्य होती है। आधुनिक 'नयी कविता' उसे अल्पतम परिमाण में ग्रहण करने का प्रयत्नकर रही है। ऐसी स्थिति में आन्तरिक लय को स्वीकार करने पर आत्मा के आन्तरिक मगीत की लय में अनुप्राणित मुखर शब्द को ही काब्य की भावी परिभाषा कह निकते है।

मुखर सगीत की लय को काव्य का आवश्यक लक्षण न मानकर ही काव्य-शास्त्र में शब्द और अर्थ के 'साहित्य' को काव्य का लक्षण कहा गया है। इस प्राचीन परिभापा में स्वर और लय का कही मकेत नहीं है। शब्द के साथ अर्थ के अविभाज्य सम्बन्ध को ही काव्य का पर्योप्त लक्षण माना गया है। शब्द ही अर्थ का माध्यम है किन्तु काव्य-शास्त्र में अर्थ को ही अधिक महत्त्व दिया गया है। रमणीय अर्थ का प्रतिपादक शब्द भी अर्थ की दृष्टि से ही काव्य बनता है। अर्थ का, स्वरूप और उसकी अभि व्यक्ति की भगिमा ही काव्य के दो विधायक तत्त्व है। केवल 'अर्थ' विज्ञान और दर्शन वन जाता है। शब्द की विशेष अभिव्यक्ति की विशेष अभिव्यक्ति की विशेष भगिमा ही उसे काव्य वनाती है। इस अभिव्यक्ति की भगिमा के साथ अभिन्न भाव से ही वह शब्द 'काव्य' का रूप ग्रहण करता है। यही 'शब्दार्थों सहिती' की प्राचीन परिभाषा का मर्म है।

काव्य की इस अभिव्यक्ति का माध्यम सार्थक शब्द है, जो सगीत के स्वर से भिन्न है। काव्य की प्राचीन परिमापाओं और आधुनिकतम मान्यताओं के अनुसार सगीत से काव्य का कोई आवश्यक सम्वन्य नहीं है। यह प्राचीन और नवीनमत का अद्भुत ऐक्य है। विवेक की दृष्टि से शब्द के सूक्ष्म रूपों की आन्तरिक लय को सगीत मानने पर ही काव्य के साथ सगीत का सम्वन्य आवश्यक माना जा सकता है। किन्तु यह सम्वन्य अत्यन्त सूक्ष्म, सदिग्य और विवादास्पद है। अत अर्थ की अभिव्यक्ति की

काव्य और सगीत

भगिमा को ही काव्य का मूल स्वरूप मानना उचित है। शब्द इस अभिव्यक्ति का आवश्यक माध्यम है, किन्तु उस शब्द के विधान मे स्वर-लय की योजना आवश्यक नहीं है। सस्कृत के गद्य-काव्य मे यह स्वर योजना स्फुट रूप मे नहीं दिखाई देती। एक सूक्ष्म और अनक्ष्य लय इस गद्य काव्य मे भी इसी प्रकार आधुनिक 'नयी कविता' मे भी यदि मिल जाती है, तो यह शब्द और स्वर के मौलिक सबध के कारण है। सहोदर होने के कारण उनमे कुछ समान धर्म होना स्वामाविक है।

फिर भी गद्य काव्य और 'नयी किवता' में संगीत का अल्पतम योग है, यह स्पष्ट है। इसके विपरीत वेद के मन्नो और सूर के पदो में संगीत का अधिकतम संयोग है। सूर के पद संगीत के रागों के उदाहरण बन गए है और संगीत में उनका आदर के साथ उपयोग किया गया है। इन पदो में काव्य की दृष्टि से अर्थ और भाव की प्रचुरता भी है तथा साथ ही साथ उनकी अभिव्यक्ति का सौन्दर्य भी विपुल है। इस दृष्टि से सूर के पद एक ओर उत्तम काव्य के उदाहरण है तथा दूसरी ओर उत्तम संगीत के उदाहरण है। उनमें काव्य और संगीत का सर्वोत्तम संगम है।

परिभाषा की वृष्टि से सार्थक शब्द काव्य का माध्यम है और अर्थ रहित स्वर-योजना सगीत का लक्षण है। काव्य मे सगीत की स्वर-योजना आवश्यक नहीं है और सगीत मे अर्थ का सिन्चान आवश्यक नहीं है, किन्तु सहोदर होने के कारण सामान्यत दोनों का सगम प्राय हो जाता है। यह सगम स्वा-भाविक भी है। सहोदर-भाव के समान यह सगम दोनों कलाओं के सौन्दर्य का वर्धक भी है। सहोदर बन्धुओं के समान दोनों कलाएँ स्वतन्त्र है। दोनों का समान महत्व है। दोनों में कोई भी आवश्यक रूप से किसी की आश्रित नहीं है। सहोदर बच्चु भी अपने व्यक्तित्व का उत्कर्ष करके अपने स्वरूप में भी अधिकतम गौरव प्राप्त कर सकते है। इसी प्रकार सगीत-रहित काव्य और अर्थ-रहित सगीत भी कला की उत्कृष्ट सीमाओं का स्पर्श कर सकते है। 'कावम्बरी' और वाद्य-सगीत के इसके उत्तम उवाहरण है।

किन्तु अधिकाश काव्य में सगीत का तथा अधिकाश सगीत में काब्य का सयोग मिलता है और यह सयोग दोनों को मुन्दर बनाता है। हम इसे सुवणं और सुगन्ध का सयोग कह सकते है। सहोदर बन्धुओं के सयोग के समान ही यह सौन्दर्य का सवर्धन करता है। इतिहास में प्राप्त इनका सिम्मलन प्राय विषम परिमाणों में ही हुआ है। अधिकाश सगीत में शब्दों का प्रयोग अल्प ही होता है। सगीत की वृष्टि से उसमें स्वर-योजना की ही प्रधानता रहती है। सगीत की कला का मुख्य कौशल इस स्वर योजना में ही रहता है। वर्ष और भाव से युक्त शब्द उसके सहकारी है। इसी प्रकार काब्य में अर्थ और भाव की अभिव्यक्ति प्रधान होती है। सगीत का स्वर-कम गौण रहता है। एक के क्षेत्र में दूसरे को सहकारी मानना ही उचित है।

काव्य और सगीत के इस गुणप्रधान सम्बन्ध का अभिप्राय यह नहीं है कि एक में दूसरे का सयोग अल्प मात्रा में ही हो सकता है। कलाओं में मात्रा की सीमा निविचत करना, निश्चित करने वाले की सामर्थ्य अथवा कल्पना की सीमा है। सूर के पदों की मौति अधिकतम एवं उत्कृष्टतम काव्य का सयोग

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

अधिकतम एव उत्कृष्टतम मगीत के साथ सम्भव हो सकता है। जो सामान्य साधक एक ही कला में अधिक प्रवीण है, वे एक कला की प्रधानता से मन्तोप कर सकते हैं। काव्य और मगीत के सयोग में दोनो एक दूसरे के सौन्दर्य का सवर्धन करते हैं। इसे हम तत्रों की भाषा से 'साम्य' और व्यवहार में परस्पर सम्भावन कह सकते हैं

साहित्य और कला के व्यवहार में प्राय उत्कृष्ट क्षितिजो पर काव्य और सगीत का सगम किंटन होता है। इसका कारण उन कलाओं की सीमा नहीं, वरन कलाकारों की मामर्थ्य की सीमा तथा इतिहास में इन कलाओं के विशेष हपों का आग्रह है। इन कलाओं के सयुक्त और पृथक्-प्यक् रूप तथा भिन्न-भिन्न परिमाणों में इनका सयोग भी कलाओं के सम्पूणं मीन्दयं को विविधता के द्वारा बढाते हैं, अत शुद्ध और सयुक्त रूपों में तथा मयोग के मभी अनुपातों में ये कलाएँ स्पृहणीय है। सयोग और पृथक्करण दोनों का ही आग्रह अनुचित है। साहित्य और कला के इतिहास तथा व्यवहार में उनके अनुपातों में इन कलाओं के मयोग मिलते हैं। दनकी अनुपातों की विविधता जीवन के कलात्मक सौन्दयं को वढाती है। दृश्य रूप की कलाओं में यह सगम अधिक सम्भव एव प्रचलित नहीं हो सका है। काव्य और सगीत का सगम कला का सौभाग्य है। उसका अखड रहना सास्कृतिक दृष्टि से मगलमय है।

साधना की दृष्टि व्यक्तिगत होते हुए भी काव्य और सगीत की कलाएँ व्यवहार की दृष्टि से सामाजिक है। गटद का स्वरूप ही सामाजिक है, सम्प्रेपण की आवश्यकता के कारण ही मनुष्य के इतिहास में बब्द का विकास हुआ है। कवि और गायक दोनो ही समाज में अपनी कला के सत्कार से प्रसन्न होते है। सामाजिक होने के कारण माधना और रचना के साथ-साथ आस्वादन की अपेक्षाओं ने भी इन कलाओं के रूप को प्रभावित किया है। सगीत और काव्य दोनो का कुछ सहज वोध सामान्यजनो में भी होता है। किन्तु दोनो का अधिक विकास साधना की अपेक्षा करता है। काव्य के अधिक उत्कृष्ट भावों के ग्रहण की योग्यता तो शास्त्रों के सस्कारो तथा जीवन के अनुभवों से भी प्राप्त होती है, किन्तु सगीत के उत्कृष्ट हपों के ग्रहण की क्षमता साधना से ही प्राप्त हो सकती है। सगीत में रचना और आस्वादन दोनो साधना मे प्राप्त होते है। काव्य के सम्बन्य मे ऐसा नहीं है। इसीलिए काव्य में अल्प परिमाण में ही सगीत का सगम हो सका है। सगीत के उत्कृप्ट रूप अल्प शब्द के आधार में विपूल स्वर योजना से ही रचे जाते है। सूर के काव्य के समान उत्कृष्ट काव्य और उत्कृप्ट सगीत के सगम की रचना और उसका आस्वादन दोनो ही दुर्लभ है। सगीत के साधारण रपो का अल्प परिमाण मे ही साधारण जन आस्वादन कर सकते है। मगीत के उत्कृष्ट रूपो का आस्वादन उनके लिए कठिन है। शास्त्रीय सगीत की अलोक-प्रियता का ही कारण है। काव्य के भावों के आस्वादन की अधिक क्षमता साधारण जनों में होती है। अत सगीत की अपेक्षा काव्य का आस्वादन अधिक लोकप्रिय रहा है। साधारण-जनो में सगीत के आस्वादन की अल्प क्षमता होती है। अत सगीत का सम्पूट काव्य को अधिक ग्राह्म बनाता रहा है। सगीत रहित काव्य का भावी सम्मान काव्य रहित वाद्य सगीत के सम्मान से भी अधिक सदिग्ध है।

पूज्य रत्नचन्द्र जी की काव्य-साधना

डा० नरेन्द्र भानावत एम० ए० पी-एच० डी०

जैन-साहित्य विविध और विशाल है। जैन किवयो ने हिन्दी काव्य-धारा को विषय की व्यापकता और गिरमा ही नही दी, रूप की विविधता और शिल्प की सहजता भी दी। हिन्दी की रीतिकालीन किवता (सबत् १७०० से १६००) जहाँ वासना के क्षार जल मे खोकर अपने उपास्य को साधारण लौकिक पुरुप के रूप मे चित्रित कर रही थी, वहां अपने अन्तराल मे भक्ति की प्रशान्त-धारा को समेटे जैन काव्य धारा सामान्य मानव को आत्म-साधना के वल पर-परमात्म-पद पर प्रतिष्ठित कर रही थी। पूज्य श्री रत्न चन्द्र जी इसी काव्य धारा के बीच उठने वाले एक आवर्त्त थे, जो अपने आप मे निर्मल और निर्विकार ही नहीं, तेजस्वी और कान्तिमान भी थे। उन्लीसवी शती के हिन्दी कवियो मे इनका विशिष्ट स्थान है। अपनी अध्यात्म भावना, तप-साधना और मधुर भक्ति की निष्छल व्यजना के कारण ये तत्कालीन कवियो—पद्माकर, खाल, ठाकुर, दीनदयाल गिरि आदि—से अलग जान पढते है।

जीवन-वृत्त

पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी का जन्म वि० स० १०५० भाद्रपद कुष्णा चतुर्दशी को सिघाणा शहर के समीप तातीजा (जयपुर) नामक गाँव मे हुआ। अपने पिता गुर्जर क्षत्रिय कुल भूषण चौधरी गगाराम जी से इन्हे विरासत मे क्षत्रियोचित वीरत्व मिला, जो साधनाकाल मे कठोर परीषहो के आगे भी स्वाभाविक दीप्ति से जगमगाता रहा। माता सरूपादेवी ने बालक गतनचन्द्र को सच्चे रत्न की तरह परख-परखकर बडा किया पर इस 'रत्न' को अपना प्रकाश अपने मे ही बाधकर रखना अच्छा नही लगा। यही कारण

गुरुदेव थी रत्न मुनि ग्मृति-प्रन्थ

या कि वारह वर्ष की अवस्था में ही वह लोक-कल्याण की भावना में साधना के पथ पर वट चला। वि सं १८६२ भाइपद शुक्ला छठ को नारनील (पिटयाला) में परम तपस्वी एवं त्यांगी मुनि श्री हर-जीमल के हाथों उनकी विधिवत् दीक्षा हुई। दीक्षा होने के बाद पिडत रत्न श्री लक्ष्मीचन्द्र जी महाराज के मान्निच्य में रहकर लगातार १८ वर्षों तक उन्होंने न्याय, व्याकरण, काव्य, दर्धन, ज्योतिष, छन्द, अनकार, रामायण, महाभारत, पुराण, उपनिषद् आदि जन-अर्जन नाहित्य का गहन अध्ययन किया।

माघना काल के ६० वर्षों में ये राजम्यान, पजाब, उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश आदि परिचित-अपरि-चित क्षेत्रों में घूम-घूम कर घर्ष प्रचार करने रहे। इनके शिर्यों में मुनि श्री कवरसैनजी, विनयचन्द जी, चतुरभुज जी आदि प्रमुग्द है। ये किव, तपस्वी और माधक ही नहीं थे, अपने विषय के प्रकाड पिटत, प्रबुद्ध विचारक और प्रचण्ड शास्त्रार्थीं भी थे। यह शास्त्रार्थ केवल जैन मुनियों और पिटतों के माथ ही नहीं हुआ वरन् अग्रेज पादरी मिस्टर जैकब तक में हुआ। इनकी विषय-प्रतिपादन की शैली आकर्षक और रोचक ही नहीं थी, प्रभावक और यूट भी थी। वि० म० १६२१ वैशाख शुक्ला पूर्णिमा को चार दिन के अनशन (सथारा) से जैन भवन लोहामटी आगरा में उनका स्वर्गवाम हुआ।

पूज्य श्री रतनचन्द्र जी का व्यक्तित्व वडा आकर्षक था। म्वाघ्याय, प्रवचन और माहित्य-मृजन यही तो इनके जीवन का व्यमन था। झरीर में दुवंल, स्वन्य वस्त्र-पात्रादि का धारक यह रतनमृति अपने मनोवल में कितना दृढ और मजबूत था, इनका अनुमान तो उमी में लगाया जा सकता है कि वह मामान्यत प्रतिदिन २४ घटों में में २१ घट म्बाघ्याय, घ्यान आदि में लगाना और रात्रि में केवल तीन घटे नीद लेता।

काव्य-रचना

पूज्य रन्न जी पहले माधक, शास्त्रज्ञ और और बाद में किव थे। किवता उनका व्यवमाय नहीं था। जब कभी तरंग में आकर भव्य जीवों को हृदय के माध्यम में मनार की स्थिति, जीव और ब्रह्म के स्वरूप, निर्मल आचार-विचार आदि की भाँकी बताते तो महज कवित्व का स्फुरण होता। यह सहज कवित्व विभिन्न हस्तिलिखित पत्रों में लिपिबद्ध है। मुनि श्री श्रीचन्द जी ने नमूने के रूप में 'रतन-ज्योति

कहा जाता है कि जब इनकी ११-१२ वर्ष की अवस्था थी, तब एक दिन ये सुन्दर बंलो की जोडी लेकर अपने घर से जगल मे अपने खेत को जा रहे थे। रास्ते मे अचानक एक भूते होर ने इन पर आक्रमण किया। वृक्ष पर चढकर इन्होंने तो अपने प्राण वचा लिए पर एक वंल का शिकार हुआ। इस भयानक वृक्य ने वालक रत्नचन्द्र को ससार से विरक्त कर दिया और मुनि श्री हरजीमल जी के उपदेशों ने तो उसे इतना अधिक प्रभावित किया कि वह साधु बने विना न रहा।

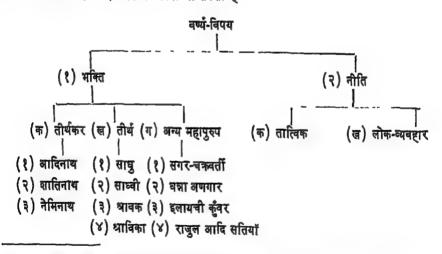
पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी की काव्य-साधना

भाग १, २ शीर्पक से उसका थोडा अब सम्पादित कर आगरा से प्रकाशित कराया है। १ इसी प्रकाशित अश के आधार पर हम आलोच्य किव की काव्य कला का मुल्याकन करने का प्रयत्न करेंगे।

वर्ण्य-विषय

पूज्य श्री की कविता का वर्ण्य विषय प्रधानत भिक्त और नीति रहा है। भिक्त रूप में किंव ने अपने उपास्य के प्रति जीवात्मा की विवशता, निराश्रयता, अज्ञानता और मिलनता का वारवार उल्लेख कर सात्म-निवेदना की है तथा स्तवन किया है, उपास्य की पितत-पावनता का, भक्त-वत्सलता का, भव तारण-क्षमता का। उपास्य देवता के रूप में किंव ने जैन-तीर्थकरों को अपनाया है। इन तीर्थकरों में आदिनाथ, शांतिनाथ और नेमिनाथ किंव को विशेष प्रिय रहे है। तीर्थकरों के साथ-साथ किंव की श्रद्धा भिक्त तीर्थ की ओर भी उमझी है। तीर्थ में उसने साधु-साध्वी और श्रावक-श्राविक का कीर्तन-कथन एव इत नियमादि का स्तवन किया है। अन्य अन्य आत्माओं में सगर-चक्रवर्ती, घन्ना अणगार, इलायची कृवर तथा राजुल श्रवि सितयों को अपना काव्य-विषय वनाया है।

नीतिरूप में किन ने आध्यात्मिक उपदेशना दी है। इस उपदेशना में एक ओर तास्त्रिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन है, तो दूसरी ओर लोक व्यवहार की बातों का विवेचन। तास्त्रिक सिद्धान्तों में घमं, सम्य-क्रब, भावना, मोक्षा, पाप, पुण्य आदि का स्वरूप वर्णन है। लोक-व्यवहार की बातों में मानव-भव की दुर्लभता, जीवन की नश्वरता. सगित की प्रभावना, क्रियाकाण्ड की निर्श्वकता आदि वा वथन है। वर्ष्यं विषय को रेखा-चित्र द्वारा इस प्रकार दर्शाया जा सकता है—



प्रकाशित कविता सग्रह के अतिरिक्त मुनि श्रीचन्दजी ने पूज्य रत्नचन्दजी द्वारा रिचत निम्नलिखित ग्रन्थों का और उल्लेख किया है—

मोक्षमार्गप्रकाश, प्रश्नोत्तर माला, बडी नवतत्त्व, बडा गुणठाणाद्वार, दिगम्बर मतचर्चा, तेरह पथ मत चर्चा, चमत्कार चिन्तामणि बोतिष, तत्त्वानुबोध आदि ।

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

भाव-व्यंजना

जैन कवियों की दृष्टि गरीर की अपेक्षा आत्मा की ओर, राग की अपेक्षा विराग की ओर तथा प्रवृत्ति की अपेक्षा निवृत्ति की ओर अधिक रही है। यही कारण है कि जैन-काव्य की वाटिका में कामना को उभाइने वाले वामना के रगीन चित्र नहीं मिलेंगे वरन् मिलेंगे मावना को पिवत्र बनाने वाले सुन्दर, सात्विक पूजा के फूल। पूज्य श्री रत्नचन्द्रजी की किवता आरभ से अत तक इमी ग्रान्त रम में मिक्त है। यह मही है कि किव ने कुछेक कथानक ऐसे भी चुने है, जिनमें श्रु गार रम की धारा प्रवाहित करके उमका शान्त रम में प्यंवसान किया जा मकता था, पर किव को गायद इमके लिए अवकाश नहीं मिला। उमने "चौढालियों" के रूप में जो वृत्त अपनाया है, वह रम-परिपाक की कोटि तक नहीं पहुँच पाया है। केवल अभिष्येय अर्थ में अपनी वात कह कर उद्देश्य (धार्मिक) की पूर्ति भर कर मका है।

पर भक्ति-भावना को लेकर तीर्थकरों के चरणों में जीव की ओर में जो उद्गार प्रकट हुए हैं उनसे भगवान की महानता का ही पना नहीं लगता वरन् जीव की आकुल तडफन और दैन्य-भावना की भी थाह मिलनी है। आदिनाथ की म्तुति करता हुआ कि कहता है-—

"आदि जिन अर्ज सुणो म्हारी। रागद्वय और मोह मिथ्या ठग, गल फांसी डारी। बाजीगर के मरकट ज्यू, स्वाग घना घारी॥ भूल्यो निज-गुण पर-गुण राज्यो, छलबल अधिकारी। अपनी भूल मे आपही उलभो ज्यू मकडी जारी॥

कितना विवय है, लाचार है, निस्महाय है, उसे कौन इस समार सागर से पार उतारे? कौन उसकी आत्मा को शान्ति दे? कीन उसकी सुपुष्त आत्म-शक्ति को जागृत करे? उसे एकदम शान्तिनाथ भगवान का ध्यान आता है—

'शान्ति करता श्री शान्ति जिन सोलमा,

मन हर्ष घर चरण जुग शीश नाउँ।

जन्म अरू मरण दुख दूर करवा भणी,

एक जिन राज की शरण आऊँ॥"

क्योंकि यही शातिनाथ तो शिव, विग्णु, ब्रह्मा, सब कुछ है। सगुण-निर्गुण से परे यही तो अलख परमात्मा है। यही तो विश्व-लोचन और जगदाधार हं—-

> वह्यज्ञानी चिदानन्द शिवरूप तू, विष्णु जगदीश तू अमर नामी।

पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी की काव्य-साधना

अमल मे अचल निराकार ज्योतीय तुम,
अलख परमात्मा परम स्वामी ।
जगत लोचन तुम हो जगत आघार'
परम कृपाल दया-सिन्धु स्वामी ।
भगत वत्सल भव्य जीव तारक तुम्हीं,
निज रूप गुण रमण शिव सुख पामी ।"

इसका ध्यान करते ही कोटि-कोटि सकट टल जाते है, असाध्य रोग गल जाते है और 'घट घट अन्दर आनद प्रगटे उलटो हियडो हरष भरी।'

भगवान की कृपा और साक्षात् अनुभूति का वर्णन करने में हमारा किव पीछे नहीं रहा है। सत किव कबीर ने वाम्पत्य सम्बन्ध स्थापित कर भगवान के विरह और मिलन के जैसे गीत गाए हैं वैसे ही कुछेक गीत पूज्य रत्नचन्दजी ने भी लिखे है। देश-काल के अनुसार उनमें थोडा बहुत अन्तर ही सकता है, पर मूल भाव-धारा में कोई विरोध नहीं। कबीर ने 'हरि मोर पीव, मैं राम की बहुरिया' कहा, तो ग्लचद्रजी ने 'सुमता नारो' बनकर विनती की है—

"आप बिरहे अधिका बुख पाऊँ, मत करो मुभने न्यारी। आज्ञा लोप चलूँ नहीं ऊबट, मै नित आज्ञा कारी॥

कबीर को 'सतगृर' ने दीपक देकर लोक-मार्ग बताया तो रत्नचन्द्रजी को सतगुरू ने जीव-अजीव का भेद बताकर क्रोधार्दि कथायो को शान्त करने के लिए सन्तोष की जडी दी-

> 'सतगुरु मत भूलो एक घड़ी। बोध बीज दीयो घट अन्दर, जीव-अजीव की सदर पड़ी। कोष लोम की लाय बुआवन, दीनी एक सन्तोष जड़ी।। गुरु के बोध देते ही 'भये विसाय भरम के बादल, परमार्थ पर पचन करी।'

जीव को ब्रह्म की अनुभूति होने लगी। आत्मा परमात्मोन्मुख हो गई। कबीर ने इस मिलन दृश्य का बहुत ही सुन्दर चित्र क्षीचा है। भरतार राजा राम को घर आते देख कभी कबीर ने प्रतीक शैली मे कहा—

'दुलहिन गावहु मगलाचार'

गुरदेव श्री रत्न मुनि म्मृति-ग्रन्य

तो कभी आनन्द की वर्षा का साक्षात् अनुभव किया-

"गगन गरजं वरसं अभी, वादल गहर गंभीर । चहुँ दिसि दमकेँ वामिनी, भीजं दास कवीर ।

पूज्य रतनचन्द्रजी ने भी परमात्म-मिलन (आत्म-ज्ञान) की आनन्दानुभूति का वर्णन करने के लिए 'मम्यकत्व-श्रावण' का विराट रूपक बाँघा है—

"सम्यक्त्व श्रावण आयो, अब मेरे मम्यक्त्व श्रावण आयो।
घटा ज्ञान की जिनवर ने भाषी, पावम सहज मुहायो।। १।।
ग्रीव्म श्रृतु मिय्यात मिटानी, अनुभव पवन सुहायो।
कंची घ्वनि गृह गरजन लागे, भव्य मोर चित भायो।। २।।
निज-गृण दामिनि चमकण लागी, ज्ञान-नीर वरपायो।
तप जप निद्या चलत होया मे, ममता तपत मिटायो।। ३।।
सम्यक्त्व श्रोता तरवर उल्हमे, श्रुतज्ञान फल छायो।
अर्क जवासा जिम मिय्याती, सूकत होत दुरायो।। ४॥
सम्यक्व घरती अमृत निजगुण, वधे प्रेत अधिकायो।
मिय्या घरती लोभ उकरदी, दुर्गन्य हेप वघायो।। ४॥
श्री जिनवाणी अमिय ममाणी, मुक्ति मारण दरसायो।
"रतनचन्द्र" कर जोड़ि जम्मे, इस वाणी सरणायो॥ ६॥

मक्षेप में कहा जा सकता है कि आलोच्य कवि को जितनी मफलता स्तोय-माहित्य में मिली है, उतनी इतिवृत्तात्मक वर्णन में नहीं। नाधु-जीवन की कठोग्ता और श्रावक-धमें के व्रत नियमों के वर्णन में शास्त्रीयता ही मामने आई है, कवित्व की महज स्फुरणा नहीं। कबीर की विरहिन आत्मा में जो तहफ, पिपामा और अधीरता है, उसकी भांकी यहाँ नहीं।

भक्ति के अतिरिक्त नीति की वात भी आध्यात्मिक उपदेश के अन्तगंत किव ने खुलकर कही है। तात्विक मिद्धान्तों का प्रतिपादन दो रूपों में हुआ है। पहले रूप में किव ने मार्वजनीन तथ्यों की विवेचना की है, तो दूसरे रूप में वण्डनात्मक शैली को अपनाकर स्वमत की पुष्टि की है। कभी जीव को संवोधना देते हुए कहा है—

'सुन जीवड़ला, मानव भव लहिनें, अहिला मत खोवो ।'

क्योंकि चार गतियों में मनुष्य गति ही मर्बश्रेष्ठ है। ऐसी गति पाकर उसे सफल बनाने के लिए गुरु की सीख माननी चाहिए—

पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी की काव्य-साधना

"अब सुण सत गुढ़ की सीख घरो मन प्राणी, तुम करो घरम सुंहेत मिटे जम घानी। बान क्षील तप भाव घरो चित ज्ञानी, बेव घर्म गुढ़ चित सेवो जिन-वाणी॥

वुलंभ मनुषा बेह लही गुण सानी,
ऐसा अवसर बहुरि मिले कब आनी।
बान शील तपसाव हिए में घर रे,
सीक सुगुर की मान जगत सुं तिर रे''।।

जीवन की नश्वरता का बोच कराते हुए भी किव ने जीव को चेतावनी दी है-

"किसकी कामण किसकी जामण,
किस की है घर वर काया रे।
स्याही गई सफेवी आई,
सू फूंक फूंक पग वर रे॥"

इसके लिए आत्मज्ञान का होना सबसे आवश्यक है। यह आत्मज्ञानोपलब्धि बिना सम्यक्त्व के नहीं होती। जिसको शुद्ध सम्यक्त्व आ जाता है, उसको किसी बात की कमी नहीं रहती—

> 'निरमल शुद्ध सम्यक्त जिन पाई रे, उनके कमी रहे नहीं कांई ।'

किंव अपने आध्यात्मिक एव व्यावहारिक उपदेशों में भी कबीर आदि सतों से प्रभावित मालूम पडता है। यह प्रभाव दों रूपों में दिखाई देता है। एक तो प्रचलित धर्माडम्बर के विरुद्ध कडीं चेतावनी के रूप में, दूसरे 'पिण्ड में ब्रह्माण्ड' की कल्पना के रूप में। प्रथम रूप में भेषधारियों की खबर लेते हुए किंव ने कहा है—

'भेषघर यूँ ही जनम गमायो।

लच्छण स्याल, साग वरि सिंहे को, खेत लोगाँ रो खायो ॥ १॥ कर कर कपढ निपट चतुर्राई आसण दढ़ जमायो । श्रांतर भोग, जोग है बाहिर, बक घ्यानी बल छायो ॥ २॥ कर कर कपट निपट निजरागी, दया वर्म मुख गायो । सावच निरवद्युं बहुत प्ररूपं, अन्तर भेद न पायो ॥ ३॥ वस्त्र पात्र आहार थानक मे, सबला दोष लगायो ।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्पृति-ग्रन्थ

सत बास विण सत कहावे, यह काई करम कमायो ॥ ४॥ हाथ समरणी हिए कतरणी, लटपट होठ हिलायो । जप तप सजम आत्म गुण विन, जाणो गाटर मूंड मुंडायो ॥ ५ ॥ पुव्गल भरम मिण्यामित सेती, राग हेप ए मिटायो । आगम वयण अनूपम सुणि ने, सत पदे पहुंचायो ॥ ६ ॥ शुद्ध दशा आतम नी जाणो, सहज भवहि लभायो । "रतनचन्द" आनन्द भयो जव, आतम राम रमायो ॥ ७॥

सत कवियों ने जिस प्रकार 'पिण्ड में ब्रह्माण्ड' की कल्पना की है, उसी प्रकार आलोचक कि ने काया की सुन्दरता और विगदता का उदात्त वर्णन किया है, पर यह भी सकेत कर कर दिया है कि जब प्राण रूपी बणजारा इसे छोडकर चला जाता है, तब वह माटी मान रह जाती है—

"इन तो काया मे प्रभु सात समुद्र छै, कोई लारो कोई मीठो । सुन्वर काया ने छोड चल्यो वणजारो, वणजारो धुतारो कामण गारो । वणजारो धुतारो मोहण गारो, म्हारो देहडली छोड चल्यो वणजारो ॥१॥

इण तो काया मे प्रभु पाँच रतन छ ।

फोई परख लो परखण हारो ।

इण तो काया मे प्रभु पाँच पणिहारी,
कोई नीर भरें छ न्यारो ॥

डिग गया देवल प्रभु खिसक गया थभा,
काई मिट्या मे मिल गयो गारो ।

कहत 'रतन' मुनि सुणो भाई सजनो,
कोई भूठो छ जगत ससारो ॥२॥

नीतिकार की भांति पूज्य रत्नचद्रजी ने कतिषय शिक्षाप्रद दोहे भी लिखे है--जिनसे उनकी सूक्ष्म निरीक्षण-शक्ति और जीवन गत व्यापक अनुभवशीलता का पता चलता है। इन दोहो में सगित की प्रभावना अवसर की अनुकूलता-प्रतिकूलता, विपक्ति के समय परीक्षण आदि वातो की चर्चा की की गयी है। यहाँ उदाहरण के रूप में चार दोहे प्रस्तुत है--

सगित सोभा उपन, निरख देख यह बयण ।
 सोई कज्जल आरसी, सोई कज्जल नयण ॥

पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी की काव्य साधना

- २ फीकी भी नीकी लगे, कहिये समय विचार । सबको मन हरियत करे, ज्यू विवाह में गार ॥
- ३. नीकी भी फीकी लगे, बिन अवसर की बात । जैसे बरणत जुद्धमे, रस सिणगार न सुहात ॥
- ४. साधु वचने परिक्षये, विपत पढे परनार । सूरा जब ही परिक्षये, जब चालें तरवार ॥

कलापक्ष:

पूज्य रत्नचन्द्रजी जैसा कि कहा जा चुका है, पहले साधक थे, लोकोपदेशक थे और बाद में कि । उनकी किवता लोक मगल की साधनावस्था की किवता है, सिद्धि-अवस्था की नही । यही कारण है कि उसमें कारीगरी और कलावाजी नहीं, हृदय की निष्कपट अभिव्यक्ति है। अलकारों का प्रयोग हुआ अवस्य है, पर चमत्कार-प्रदर्शन के लिए नहीं, भावों की स्पष्ट अभिव्यक्ति के लिए। सामान्यत सादृश्यमूलक अलकार ही विशेष प्रयुक्त हुए हैं। उपमा-रूपक के प्रयोग देखिए।

(क) उपमा

- १. मधु बिन्दू सम विषया जानी
- २. मिल्या जीव से खीर नीर जिम, आठ कर्मभारी
- ३. थारी फूल सी देह पलक मे पलटे, क्या मगरूरी राखे रे।
- ४. राग द्वेष और मोहिमिथ्या ठग, गल फांसी डारी। बाजीगर के मरकट ज्यूं, स्वाग घनाधारी।।
- ५. अपनी भूल मे आप ही उलको, ज्यू मकडी जारी।

(ख) रूपक

- १. अनुभव-रस तिण चासीयो, तप की सभाली तेग।
- २. सजम दुती कान लगी जब, शिव नारी परचित्त दियो रे।
- ३. सम्यक्त्व सूर उद्योत किया थी, मिन्या तिमिर नसावे।

दो जगह किव ने विराट सागरूपक बाधे हैं। दोनों का सम्बन्ध प्रकृति से हैं। किव ने प्रकृति के प्रुगारिक-मान को आघ्यात्मिक रूप दे दिया है। एक जगह तो प्रचलित वारहमासा को विरह के क्षेत्र से बाहर निकाल कर वैराग्यपूर्ण वारह मानना (आषाढ अनित्य भावना, श्रावण अशरण भावना, भावपद ससार मानना, आसोज एकत्व भावना, कार्तिक अनन्य भावना, मगसर अशुचि भावना, पोप आश्रव भावना, माघ सवर भावना, फाल्गुन निजरा भावना, चैत्र धर्म भावना, वैशाख लोक-

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

स्वरूप भावना, और जेठ वोधि दुर्लभ भावना) के साथ मिथित किया है। यद्यपि सभी भावनाओं के साथ रूपक सटीक नहीं बैठा है, तथापि निर्जरा भावना और फाल्गुन मास का रूपक सुन्दर वन पढ़ा है—

फाल्गुन समय वसन्त की, तप भेद द्वादश निर्नरा। पिचकारी सजम रग है गुण, सतवीस लीजे परवरा॥ धमाल ध्यान मृदग समता, शील केशर तन सर्ज। करम धूर उड़ाय कर गढ़, मुक्ति मे अनहद वर्ज॥

दूसरी जगह सम्यन्त्व को ध्रावण बनाकर बडी दूर तक रूपक का सागोपाग निर्वाह किया है। जसका विश्लेषण इस प्रकार किया जा सकता है—

	उपमेय	उपमान
ξ.	सम्यक्त	श्रावण
₹.	ज्ञान	घटा
₹.	मिथ्यात्व	ग्रीष्म ऋतु
8	अनुभव	पवन
¥	चित्त	मोर
Ę	गुषा	दामिनी
9	ज्ञान	नीर
5	जप-तप	नदियाँ
3	ममता	तपन
१०	सम्यक्त्व श्रोता	तरुवर
११	श्रुत-ज्ञान	फल
१ २.	मिथ्यात्वी ।	वर्क, जवासा
१ ३.	सम्यक्तवी के गुण	लहलहाता खेत
१ ४,	मिध्यात्वी की लालसा	उकरडी
१५	द्वेप	दुर्गन्ध
१६	जिनवाणी	अमृत-वर्षा
१७	मुक्ति	मार्ग .

माषा को रोचक और प्रभावोत्पादक वनाने के लिए जगह-जगह लोकोक्तियो और मुहावरो का प्रयोग भी किया गया है—

जाया सो मरसी सही, फूले ते कुमलाय।
 जगे सोई आय में, चिणियें सो ढल जाय।

पूज्य श्री रत्नचन्द्र जी की काव्य साधना

- २. और देव अरड कृण रोपं, जो गुण मन्दिर केलि फली।
- ३. कंचर डार कांच चित देवें, वा की बुष मे खामी।
- ४. बमीयो आहार बछा करे, कैइ कुत्ता कैइ काग।
- ५. लच्छण स्थाल, सांग घरि सिंह को, खेत लोगारी खायो।
- ६. स्याही गई सफेदी आई तू फूंक फूंक पग वर रे।

पूज्य श्री रत्नचन्द्रजी की भाषा राजस्थानी है। उसमे गुजराती, पजाबी आदि भाषाओं के शब्द भी एकाध जगह प्रयुक्त हुए है। भाषा के क्षेत्र में जैन किव हमेशा उदार रहे है। लोक-भाषा में अपनी बात कहना ही उन्होंने धर्म प्रचार की दृष्टि से हितकर माना है। संस्कृत के विद्वान होते हुए भी हमारे किव ने भाषा को क्लिप्ट नहीं बनाया है। अनुप्रास-युक्त भाषा की प्रवहमानता का एक उदाहरण देखिए—

अलख निरंजन मृनि मन रंजन, भय भंजन विश्वामी । शिवदायक नायक गुज-गायक, पावक है शिवगामी ।।

छन्द-विधान की दृष्टि से भी जैन किव बडे उदार रहे है, उन्होंने शास्त्रीय छन्दों की अपेक्षा लौकिक छन्दों के विविध प्रयोग बडी कुशलता के साथ किए हैं। पूज्य रत्नचन्द्रजी ने भी कुँडल, गीतिका बोहा, डाल आदि छन्दों में अपनी रचनाएँ लिखी है। सगीत-तत्व इनकी कविता की एक विशेषता है। ये सभी रचनाएँ गेय होती है और सामाधिक-प्रार्थना आदि में सामूहिक रूप से गायी जाती है। ढालों को विभिन्न राग-रागनियों (मल्हार प्रभाती, आदि) में गुँफित किया गया है।

कुल मिलाकर कहा जा सकता है कि पूज्य रत्नचन्द्रजी के किय व्यक्तित्व मे भक्त-हृदय और सत-हृदय दोनों का सिम्मिश्रण है। भक्त-हृदय ने किवता को माधुर्य दिया है, तो सत-हृदय ने ओज। दोनों के मेल से स्तुति स्तोत्र, बारहमासा चौढालिया, लावणी आदि जिन काव्यो रूपों की सृष्टि हुई, वह अपने आपमे मूल्यवान है।



विसयतकहा ग्रौर ग्रपमं दा कथाकाव्य

डा० वेवेन्द्रकुमार एम० ए० पी० एच० डी०

मध्ययुगीन भारतीय आयं-भाषाओं में अपश्रम का अत्यन्त महत्व है। परिवर्तनों के बीच भी स्पष्ट रूप में इसका मूल रूप अत्यन्त प्राचीन लक्षित होता है। यदि अपश्रम प्राकृतों की अन्तिम अवस्था का विकास है, तो प्राकृत वैदिक युग की बोली का स्वाभाविक विकास है, जिसके बीज हमें लैटिन, ग्रीक, अवेस्ता और वेदों की भाषा में विग्यरे हुए मिलने है। इसिलए यह स्वाभाविक ही है कि अपश्रम और प्राकृत की कुछ विभेषताएँ आज भी वैदिक और अवेस्ता की भाषा में निहित मिलती है।

उपलब्ध प्रमाणों के आधार पर अपम्र व भाषा आभीरों की बोली कही जाती है। किन्तु वैयाकरणों के निर्देशों से पता लगता है कि भाषा में अपगब्दों की भग्ती एवं विकास का नाम अपशब्द
या अपभ्र श है, जो निश्चय ही भाषा के परवर्ती विकास का सूचक है। इसिलए मस्कृत-माहित्य के
समालोचकों के "आभीरादिगिर काव्येष्वपभ्रज इति स्मृता" कथन में यही अभिप्राय जान पडता है कि
शिष्ट लोगों की तुलना में अपभ्रज जन सामान्य एवं निम्न जातियों की विभाषा (बोली) है। वैयाकरण भी
इसे शूद्र म्लेच्छ तथा महाशूद्र की भाषा कहते हैं। परन्तु मेरे मत में अपभ्रश अहीर, भील, मछुआ आदि
लोगों की भाषा न हो कर जन साधारण की बोली रही है। यदि वह अहीरों की बोली होती तो उनके
द्वारा लिखे हुए साहित्य या प्रदेश विशेष की बोली का उल्लेख अवध्य मिलता। आचार्य भरत मुनि
ने तथा राजशेखर ने उकार बहुल भाषा का उल्लेख किया है, यह अपभ्रग ही है। क्योंकि उत्तर से ले कर
दक्षिण भारत तक की कई भाषाओं में उकारान्त पद्धित लक्षित होने पर भी विशेष रूप से वह अपभ्रश
की सूचक है। मरत मुनि के समय में भाषाओं के साथ ही कई विभाषा नाट्य में प्रयुक्त होती थी
जिनमें आभीरी भी बोली रूप में थी। वस्तुत आभीरी बोली मात्र ही रही है। इसमें साहित्य कभी

मविसयतकहा और अपभ्रश-कथाकाव्य

नहीं लिखा गया। अतएव अपभ्रश से हमारा अभिप्राय अहीरों की बोली से न हो कर प्राकृतों की उस उत्तरकालीन विकसित अवस्था से हैं, जिसका मूल रूप हमें वैदिक और अवेस्ता में यित्कचित् रूप में सुरक्षित मिलता है, तथा जो नव्य भारतीय आयें माषाओं की पुरोगामिनी भाषा है। इस प्रकार वैदिक युग से ले कर भाषा का जो प्रवाह प्राकृतों में विकासशील रहा, वहीं मध्ययुग में अपभ्रश की घारा में सचरित हो कर प्रवाहित एवं विकसित रहा है और इसीलिए अपभ्रश में प्राकृतों की लगभग सभी विशेषताए विद्यमान है।

सक्षेप मे, अपभ्रश लोक-जीवन एव परम्परा की भाषा है, जो अपने विकसिन रूप मे आज हमे हिन्दी के ढाचे मे ढली हुई दिखाई पढती है।

ग्रपभ्रंश-साहित्य का युग

सुनिष्चित रूप से छठी शताब्दी से लेकर सतरहवी तक अपभ्रश-साहित्य की रचना विभिन्न विधाओं में होती रही है। अपभ्रश-साहित्य का यह युग इतिहास में मुख्यतया राजपूत-काल कहा जाता है। राजपूतों का देश के सभी भागों में प्रावत्य रहा है। उत्तरी मारत के राजपूतों में चौहान, परिहार, तौमर और पवार तथा दक्षिण में चन्देल, कलचुरि या हैहय, गाहडवाल और राज्यूक्ट मुख्य रहे है। आलोच्यकाल में राजपूत गुजरात के सभी प्रदेशों में फैल गए थे।

राजनैतिक दृष्टि से यह युग उथल-पुथल का रहा है, जिसमे कई विदेशी शक्तियों ने भारतीय केन्द्रीय सत्ता को हिया कर अपना राज्य विस्थापित करने की चेष्टा की है। यद्यपि अपभ्र श-साहित्य में सामन्तकालीन तथा राजपूतकालिक राजनैतिक तथा सामाजिक भलक मिलती है, किन्तु राजनैतिक सघर्षों का एव बडी-बडी घटनाओं का अपभ्र श के किसी भी कथाकाव्य-लेखक ने अपनी रचना में उल्लेख नहीं किया। प्रशस्ति में अवश्य हमें मुहम्मदिवन तुगलक का राज्य-शासन तथा उसके समय में घटित होने वाले अकाल का उल्लेख मिलता है। इसी प्रकार खालियर के तौमरवशी राजा इगर्रसिंह तथा मथुरा-भरतपुर के यद्ववशी राजाओं का उल्लेख मिलता है। इसके दो ही कारण मुख्य जान पडते हैं—एक तो यह है कि भारतीय किवयों की भौति अपभ्रश के किय राजनैतिक घटनाओं से उतने प्रभावित नहीं थे, जितने कि धर्मिक और सामाजिक दशा से थे। दूसरे, उनका उद्देश्य ऐतिहासिक न हो कर साहित्यक एव धर्मिक था। अतएव सामान्य बातों को छोडकर विशेष घटनाओं तथा स्थिति का चित्रण अपभ्रश के इस साहित्य में नहीं मिलना।

समाज ग्रीर संस्कृति

आचोच्यकाल मे राजपूतकालीन समाज और संस्कृति का स्पष्ट चित्रण हमे अपश्रश के प्राय-सभी कथाकाच्यो मे मिलता है। इमलिए वणिक् पुत्र हो कर भी नायक ज्ञान-विज्ञान, तन्त्र-मन्त्रादि के साथ विभिन्न शस्त्रास्त्रो का मचालन, घोडे की सवारी तथा सम्राम मे विविध चातुरियो से बचाव आदि

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

की शिक्षा ग्रहण करते थे। इसी प्रकार सुन्दर स्त्रियों के निमित्त उस युग में युद्ध लडे जाते थे। कई सुन्दिरयों से विवाह करना गौरव की वात समभी जाती थी। प्रिय या पुत्र के वियोग में राजपूत ललनाएँ कौओं को सन्देश दे कर भेजती थी। वहु-विवाह की प्रथा का प्रचलन था। विवाह राजसी ठाठ-वाट से होते थे। समाज में वैदयों का अच्छा स्थान था। राजा उनका यथोचित सम्मान-सत्कार करता था। नगरसेठ अत्यन्त प्रभावणाली होता था। उम युग में कई छोटे-छोटे राज्य होते थे। इसिलए राजा लोग सदा शकित रहते थे। समाज में पर्दा-प्रथा प्रचलित थी। वालकों की भाँति कन्याएँ भी विविध कलाओं की शिक्षा प्राप्त करती थी। विशेष रूप से स्त्रिया सगीत एव वीणालापन में निपुण होती थी। गेंद से खेलना उन्हें अन्यन्त प्रिय था। सभी स्त्रियाँ आभूपण-प्रिय होती थी। यहाँ तक कि तरह-तरह के आभूपणों से अग-प्रत्यग ढेंक लेती थी।

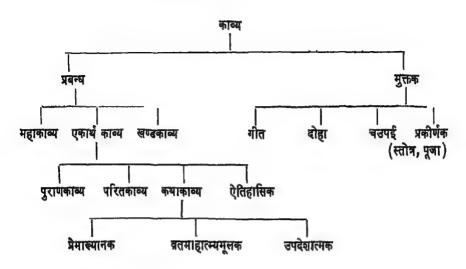
भारतीय समाज में विवाह एक मागलिक कार्य माना जाता रहा है। उस युग में वैश्यों के विवाह भी वेद की ऋचाओं के माथ पुरोहितो द्वारा सपग्न होते थे। वर्ण-व्यवस्था का व्यापक प्रचार था। वर-कन्या को देसे विना विवाह नहीं होते थे। अधिकतर चित्रपटों को देख कर लटका-लडकी मन भर लेते थे। धनी लोगों के यहाँ विवाह के समय नृत्य-गान तथा कौतुक होते थे। कई दिनों तक लोग राग-राग में मस्त रहते थे। मद्यपान-गोण्टिया जमा करती थी। वर वहुत दिनों तक विवाह होते ही ससुराल में रहता था। दायजे में कन्या को दास-दामी, हाथी, घोडा, गाय, भैस तथा सेना एव मोती, माणिक, हीरा, रत्न आदि पदार्थ दिए जाते थे। वहू के साथ वेटे के लौटने पर माता उत्सव मनाती थी। वेटे-वहू की नजर उतार कर आरती उतारती थी। न्योछावर करके दान दिया जाता था। कपूर के दिए जलाए जाते थे।

जीवन की अन्तिम अवस्था में राजा लोग तथा नगर के प्रमुख सन्याम धारण कर लेते थे। अप-भ्रश-साहित्य में सुखोपभोग करने के पश्चात् पृरुप तथा स्त्री सभी का विरक्त हो कर मुनि-दीक्षा ग्रहण करने का उल्लेख मिलता है। इस प्रकार समाज और मस्कृति से भरित अपभ्रश-कथाकाव्य जीवन के विकास की धार्मिक तथा नैतिक पद्धति से परिव्याप्त है, जिनमें यथार्थ और आदर्श दोनो का सुन्दर मेल हुआ है। वस्तुत भारतीय साहित्य में महाकाव्यो के अभ्युत्थान में अपभ्रश-कथाकाव्य की यह विद्या कई दृष्टियो से अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

साहित्यक वर्गीकरण

अपभ्रश साहित्य में वन्ध, शैली और आकार-प्रकार की दृष्टि से कई प्रकार की साहित्यिक विधाएँ लक्षित होती है। अभी तक मुख्य रूप से अपभ्रश का साहित्य पौराणिक तथा चिरतमूलक समभा जाता रहा है। किन्तु आलोच्यमान प्रवन्ध काव्य के अध्ययन से स्पष्ट हो जाता है कि अपभ्रश में कथा-काव्य नामक स्वतन्त्र विद्या का विकास हो चुका था, जो सस्कृत के एकार्थक काव्य की कोटि में परिगणित की जा सकती है। सक्षेप में, अपभ्रश-साहित्य का वर्गीकरण इस प्रकार है—

भविसयतकहा और अपभ्रश-कथाकाव्य



कथाकाव्य और चरितकाव्य

कथावस्तु की दृष्टि से कथाकाव्य में लोकवर्ताएँ किन्ही कथाभिप्रायो तथा कि दियो के साथ निवद्ध मिलती है। किन्तु चरितकाव्य की वस्तु पुराणो से उद्धृत एव ऐतिहासिक अनुश्रुतियो से सम्बद्ध देखी जाती है। रचना और शैली की दृष्टि से भी दोनो में अन्तर लक्षित होता है। अपभ्रंश-कथाकाव्य की प्रत्येक रचना की कथा भारतवर्ष मे या विदेशों में मिलते-जुलते तथा समान वृत्तों में किसी न किसी रूप में मिलती है। कही-कही तो बहुत ही अधिक साम्य लिक्षत होता है। अतएव कथानुबन्ध तथा कार्यावस्थाओं में दोनों में भेद स्पष्टतया दिखाई पडता है। सक्षेप में, अपभ्रश्न के कथाकाव्य और चरितकाव्य में निम्नलिखित बातों में अन्तर मिलता है—

- १ कथा की भाति कथाकाव्य में कहानी के तत्वों का समावेश रहता है। कथा स्वाभाविक तथा गतिशील रहती है। किन्तु चरितकाव्य में घटनाओं के विस्तार में दब कर कथा रुक-रुक कर चलती है।
- २ कथा किसी उद्देश्य विशेष को लेकर चलती है और इसीलिए उद्देश्य-प्राप्ति के साथ ही कथा समाप्त हो जाती है। परन्तु चरित काव्य मे नायक के-समूचे जीवन का ही विस्तार से कथन होता है और नायक का फल ही काव्य-रचना का फलागम माना जाता है।
- ३ कथाकाव्यो मे पताका-नायक और पताका-कथा की रचना नही मिलती । किन्तु चरितकाव्यों मे स्पष्ट रूप से देखी जाती है।
- ४ कथाकाव्य मे पात्र एक से अधिक बार कथा को बुहराते है, पर चरितकाव्य मे यह प्रवृत्ति नहीं मिलती।

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

- १ कथाकाय्य में बक्ता-श्रोता के रूप में कथा प्रारम्भ होती है तथा मुनने वाला-श्रीच-श्रीच में जिज्ञामा या कुतूहल प्रकट करना है अथवा कवि हो यह कह कर कि अब कथा निलकद्वीप में चलनी है मा अब गजपुर का हाल मुनो, श्रोनाओं का समाधान करना चलता है।
- ६ कथाकाव्य में नाटकीय मन्त्रियों का पूण निर्वाह नहीं देखा जाता, किन्तु चरितकाव्य में मिनना है।
- ७ सम्कृत-साहित्य के समालोचको के अनुसार चरितनाच्य गन्नकथा होत है, जिनमे नायक के समूचे जीवन का विस्तृत विवरण एव दणन होता है। किन्तु कथाबाच्य मे उद्देश्य मृनक घटनाओ का समावेश रहता है तथा उत्तर पूर्ती जीवन का वर्णन नहीं के वरावर होता है।
- द सस्कृत मे कथाएँ गद्य मे लिखी जाती गहीं है। परन्तु अपभ्रम मे बटी कथाए—प्रवन्ध की शैली मे पद्य में लिखी मिलती है, जिनमें काव्य-शिटियों का समाहार गहना है। उसलिए दिसी रचना के पीछे चरित या कथा गदद गुटा होने से वह चरित या कथा गव्य नहीं माना जा सकता। गस्मृत में भी दशकुमारचरित प्रसिद्ध कथाकाव्य है, जिसका भेद ग्याट ही कई बानों में "हर्यचरित" ने—देशा जा सकता है।
- ६ स्पकात चरित-रचना की पृथक् अभिया "प्रकरण का उल्तेय हमे भरतमुनि के 'नाट्यजान्त्र" में मिनता है। इमिनए हम यह कह कर कि चरित लोक में देया जाना है काट्य में तो कथा ही मुख्य चेतना होनी है, हम कथा काट्य के-अन्तर्गत चरितकाट्य का गमायेश नहीं कर सकते। बस्तुत दोनी पृथक चिषाएँ है।
- १० सम्यन के अधिकाश चित्तकाध्य ऐतिहासिक ध्यक्ति को लेकर निर्म गए--- है। बस्तुत भारतीय माहित्य में कथा और चरित दोनो ही भिन्न है। दोनो के उद्देश्य और अभिन्नायों में भी अन्तर है। कथा-प्रकार

विषय की दृष्टि में अपश्रम के कथाकाव्य तीन प्रकार के मिलने ई—प्रेमारयानक, प्रतमाहारम्य प्रदर्गक तथा उपदेशात्मक। विलामवती और जिनदत्तकथा प्रेमारयानक कथाकाव्य है, जिनमें नायक नायिकाओं के प्रेम-व्यापार का मथुर वणन है। अपश्रम के प्रेमान्यानक काव्यों में विवाह के पूर्व ही सूर्ति-दर्गन या प्रत्यक्ष दर्गन में प्रेम-भाव का उदय होना, पूर्व राग में बाम की दर्शो दर्शों का क्रमम प्रकाणित होना, उद्यान में नायक-नायिका का माथान्वार होना, दूर्ती द्वारा प्रेम-निवेदक नथा प्रेमोपहार भेजना आदि वाते मिलती है। "पर्यमिरीचरिउ" में भी ये वाते मिलती है।

त्रतमाहात्म्य के फल वर्णनस्वरूप भविष्यदत्त, मिद्धचत्रकथा वनाम श्रीपालकथा और मुदर्गनचिरत वर्णित है। भ० क० में यदि श्रुतपचमी-ब्रत का माहात्म्य प्रदिग्ति है, तो मि० क० में सिद्धचत्र का माहात्म्य

भविसयतकहा और अपभ्रश-कथाकाव्य

वर्णित हे और सुदर्शनचरित में पचनमस्कार का माहात्म्य कथा रूप में वर्णित है।

जपदेशात्मक कथाकाव्यो मे असद् प्रवृत्तियो एव कुरीतियो को छोडकर वर्मानुकूल आचरण करने का उपदेश सादाहरण अभिहित है।

कथा-रूप

अपन्नश के कथाकाव्यों में प्रयुक्त सभी कथाओं का रूप ऐहिक कहानी की भाति मिलता है, जिसमें कई सरल कथाओं से मिलकर एक वृहत्कथा वनती है। घटनाए तथा उपकथाएँ प्रयुक्त की भाँति आधिकारिक कथा से इनमें जुड़ी मिलती है। मक्षेप में, इन कथाकाव्यों में कथा के भीतर कथा मिलती है, जो विकासकील कथातत्वों से उद्भूत है। और इसीलिए मूल कथा में से एक के बाद एक गाखाओं की भाँति कहानियाँ उपजती चली जाती हैं। बन्ध की वृष्टि से ये कथाएँ कसी हुई—तथा प्रभावोत्पादक है। कहानियों की भाँति कुतुहल, औत्सुक्य और घटनाओं का चमत्कार आदि से अन्त तक इन कथाकाव्यों में मिलता ह। यद्यपि अपन्नश की कथाएँ सच्ची मानकर कही गई है, पर वस्तुत वे कित्पत है। धार्मिक ब्रत तथा अनुष्ठानों में आस्था उत्पन्न करने के लिए किवयों ने उसे सहज, स्वाभाविक एव गतिजील बनाने का यत्न किया है, जिसमें उन्हें बहुत कुछ सफलता मिली है। और कथा का यह सबसे बड़ा गुण है कि वह घटनाओं के साथ स्वाभाविक रूप में गतिजील एव विकसित लक्षित होती है। चरितकाव्य की उपेक्षा कथा-काव्य में अतिमानवीय तथा अतिप्राकृतिक वृतों की कम सयोजना हुई है।

भविष्यदत्तकथा

अपश्रश के उपलब्ध कथाकाव्यों में भविष्यदत्त को कथा यथार्थ और करण हैं। उद्देश्य, चित्रि— चित्रण तथा कथा-विकास की दृष्टि से वह श्रेष्ठ रचना है। इस काव्य का महत्व तीन बातों में है— पौराणिकता से हट कर लोक-जीवन का यथार्थ चित्रण करना, काव्य-रुढियों का समाहार कर प्रवन्धकाव्य का उत्तम निदर्शन प्रस्तुत करना और उसे सवेदनीय बनाना भाषा तथा रचना की दृष्टि से भी भ० क० का विशेष महत्त्व है। इस कथा काव्य की प्रमुख विशेषता—शास्त्र और लोक-भाषा, शैली तथा रचना— तत्वों का समन्वय कर सजीवता प्रदान करना है।

म्रपभ्रश-कथाकाव्य

अपभ्रश के प्राय सभी कथा काव्यों की वस्तु लोक-जीवन से उद्घृत है। उनमें कवि की करपना का मेल तथा वार्मिकता का आवरण किन्ही-पौराणिक रुढियों के साथ लिसत होता है। कथाकाव्यों की अपेक्षा चिरतकाव्यों पर पौराणिक प्रभाव अधिक है। इन कथाओं में लोक-मनोविज्ञान तथा जन-जीवन की यथार्थता का भलीभांति समावेश दिखाई देता है। इसलिए अपभ्रश के कथाकाव्यों में लोक-मानस, सामाजिक रीति-नीति, व्रत-पद्धति तथा रुढियों की प्रवलता लिक्षत होती है।

गुरुदेव थी रत्न मुनि म्मृति-ग्रन्थ

प्रबंध-संघटना

अपभ्रश के नभी कथाकाव्यों की वस्नु मिलवा है। कम में कम दो मिलवाों में लेकर वार्डस मिलवाों तक की रचना कथा-काव्य में मिलती है। यद्यपि नाटकीय मिलवाों, कार्यावस्थाओं तथा अर्थ प्रकृतियों का निर्वाह देला जाता है, पर किमी-किमी में होन मिलवां भी निहित है। पताका नायक तथा कथा-रचना अपभ्रम के किमी भी कथा काव्य में नहीं मिलता। माधारणतथा इन कथा काव्यों में नायक के द्वारा नायिका तथा राज्य-प्राप्ति का वर्णन मिलता है। अताप्व कथा का उठान नायक की द्वीपान्तर यात्रा में आरम्भ होकर राजा बनने तक चरमोत्कर्ष पर पहुच कर इन जाता है। अनाप्व राज्य करने और उनके वाद की अन्य घटनाओं में मुनि के नगरागमन और माधु बनने की घटनाओं के उल्लेगों को छोडकर अन्य किमी घटना का विवरण इन कथाकाव्यों में नहीं मिलना। और न उसके बाद के अर्थ की कथा में बह रस नथ। रोचकना मिलता है, जो कथा के पूर्वाई में लिखन होनी है। किन्तु विलामबनी कथा का पूर्वाई और उत्तराई दोनों ही कमें हुए, रोचक तथा मरम है।

वस्तु-वर्णन

इन कथाकाव्यों में बस्तु वर्णन—परम्परामुक्त, टिनप्ट तथा परम्परायुक्त तीनों स्पों में मिलने हैं। परम्परागत वर्णनों में कट उपमानों, प्राचीनों के वर्णनों के अनुस्प वस्तु—व्यजना तथा शैलीगत साम्य लिखत होना है। नगर, राजा, समुद्र, विवाह, युद्ध, बुमार—जन्म, मद्यपान-गोप्टी, और स्प-वर्णन आदि पारम्परित है जिनमें स्ट उपमनों तथा करपनाओं का प्रयोग हुआ है। परम्परायुक्त वर्णनों में तेल बढाना, शक्रुन-अपगक्रुन, वरान, पिक्तभोज, समस्यापूर्ति तथा पूजा-स्तवन आदि के वर्णन निहित है। इन वर्णनों में लोकगत शैली, उपमान तथा सरलता और सरसता होने से वर्णन अत्यन्त मजीव वन पड़े है। प्राय. सभी कथाकाव्यों में लोक मूलक गीत शैली का समावेश मिलता है।

भाव-व्यंजना

मामान्य रूप में अपश्रम के मंभी कथाकाव्यों में मानवीय प्रेम की प्रतिष्ठा तथा लोकव्यापी सुख-दु खमय घात-प्रतिधानों के बीच संयोग और वियोग की विवृति एवं जन मामान्य में आदर्श मानव बन कर परमपद की प्राप्ति समान रूर, में नभी कथाकाव्यों में विणत है। में के के में यदि माता और पुत्र का अमित स्नेह आप्यायित है तो विलासवती में नायक और नायिका का सच्चा एवं आदमें प्रेम चित्रित है और जिं० के में नारी-प्रेम की उत्कृष्टता तथा थीपाल बनाम सिं० के में पत्नी में बा एवं नारी-प्रेम के अवदात रूप की गाया विणत है। मयोग और वियोग की विभिन्न स्थितियों में इन कथाकाव्यों में आत्मगहीं ग्लानि, पञ्चाताप, विस्मय, उत्साह, कोंच, भय आदि अनेक भावों का सचरण विभिन्न प्रसगों में लक्षित होता है। सामान्यत मानिमक दक्षाओं में बात्सत्य, दास्पत्य और पित-भिक्त आदि में निहित रित-भाव, कोंच, भय, उत्साह और निवेद की मबुर व्यजना हुई है। स्थायी भावों के साथ ही विभिन्न

भविसयतकहा और अपभ्रश-कथाकाव्य

सचारी तथा अनुभावों का विधान भी इन कथाकाव्यों में लक्षित होता है। यही नहीं, घटनाओं की भॉति भावों में सघर्ष और जीवन पर उनका प्रभाव स्पष्ट रूप से अपभ्र श के कथाकाव्यों में दिखाई पडता है।

सभी कथाकाव्यो का पूर्वार्द्धं प्रशार के सयोग और वियोग दोनो ही पक्षो से अनुरिजत है। किन्तु लगभग सभी कथाकाव्यो का पर्यवसान शान्त-रस में होता है। इसिलए प्रशार और शान्त सामान्यतया दो ही रस मुख्य है। लेकिन म० भ० गि० क० और मि० क० में तीर रस का भी मधुर परिपाक हुआ है। अन्य रसो में हास्य, करुण, रौद्र. वीर, भयानक, वीभत्स और अद्भृत का भी सिनवेश कही कही हुआ है।

चरित्र-चित्रण

यद्यपि इन कथाकाव्यो के नायक राजिंप वज के अथवा प्रस्थात नहीं है पर राजिंचित आन-वान तथा उदात्त गुणो से युक्त है। सनत्कुमार और श्रीपाल तो स्पष्ट रूप मे राजपुत्र है। अन्य नायक विणक्षुत्र है। वे धीर-वीर हो नहीं, क्षमाजील और उदार मी हैं। उनमें जहाँ दाक्षिण्य तथा आत्म विनम्रता है, वहीं साहस तथा क्षात्रोचित आत्मतंज एवं दर्प का उज्जवल प्रकाण है। वे स्वाभिमान से भरे पूरे तथा अन्याय का प्रतिकार करने वाले है। उनमें मधुग्ता और सरलता का अद्भुत मिश्रण है। इस प्रकार नायक उदात्त गुणो से समन्वित होने पर भी असहाय, दीन, विवक्ष, किकर्तंव्यविमूद और सकटापन्न भी चित्रित है। उनके जीवन में जहाँ पिता का तिरस्कार, भाई का छल-कपट, धर्म-पिता का विश्वामधात, आधि-व्याधि आदि विघ्न-वाधाओं की भरमार है बही माता का स्नेह, प्रियतमा की सेवा शुश्रूपा और पुण्यजनित सुल-वैभव तथा देवी सयोगों की मधुरता पिच्याप्त है।

संवाद-सरचना

अपभ्रश के कथाकाव्यों में सवाद-सरचना कई रपों में मिलती है। यदि जि० क० के सवाद अलकृत है, तो म० क० में सरल, स्वाभाविक और सजीव है। प्राय सभी कथाकाव्यों में सवादों की मघुरता और सरसता लक्षित होती है। जि० क० में कुछ मदाद गीति शैली में विणत है। कही-कही हाव-भावों का प्रदर्शन तथा व्यग्य का भी उचित समावेश हुआ है। लम्बे और छोटे दोनो प्रकार के सवाद आलोच्य साहित्य में मिलते हैं। वि० क० में तो कुछ सवाद कहानी ही वन गए है और कुछ सवाद अधिक लम्बे हो गए है, किन्तु सि० क० में सवाद सिक्षप्त और मघुर है। इन सभी कथाकाव्यों में वातावरण तथा दृश्यों के बीच सवादों की योजना हुई है। भाषा भी सवादों के अनुकूल है। इन सवादों में नाटकीयता, वाक्चातुर्यं कसावट तथा भावों का पूरा-पूरा प्रकाशन अभिव्यक्त है। सक्षेप में, सवादों में कथा की आवृत्ति, चलती हुई भाषा में मधुर तथा सरल सवादों की रचना और सरलता, सजीवता की अभिव्यजना आदि विशेषताएँ अपभ्रश-कथाकाव्यों में सामान्य रूप से मिलती है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

भाषा

जिनदत्तकथा को छोड कर मुख्यतया अपभ्रग के कथाकाव्यों की भाषा सरन तथा धाम्त्र और लोक-जीवन के मेन की भाषा है। प्रयुक्त भाषा में बोल वाल के शब्द मुहावरे लोकोक्तियों एव मूक्तियों के माथ ही सस्कृत से बने या बिगडे हुए शब्दों की भी प्रचुरता है। जि॰ क॰ में शब्दों की नोड-मरोड विशेष रूप से मिलती है। किन्तु बिगडे हुए शब्दों में मम्कृन में उधार निए गए शब्दों की ही अधिकता है देशज शब्दों में विकार की प्रवृक्ति नहीं मिलती । बम्तुन अपभ्रय भाषा में तन्मम शब्दों की अपेक्षा तद्भव और देशज शब्दों का प्राधान्य है।

शैली

अपभ्रश कथाकाव्य प्रवन्त्रकाव्य को भागि गन्धिव है। उनमें मन्धियों को रचना कटवकों में हुई है। यद्यपि आ० स्वयम्भू ने कडवकों में नियत पित्तयों का उल्लेख किया है, किन्तु उन कथाकाव्यों में इसका कोई नियम नहीं मिलता। एक कडवक में आठ में ने कर चौबीम पित्तया तक आलोचित कथा-काव्यों में देखी जाती है। यथा में में, प्रवन्ध काव्य के लिए कडवकों की मग्या का न तो कोई नियम है और न विधान ही किन्तु सामान्यत एक मन्धि में दम में चौदह के बीच कडवकों की मरया मिलती है। अपभ्रश के कथाकाव्यों में कम से कम ग्यारह और अधिक में अधिक छियानीम कडवक एक मन्धि में प्रयुक्त है।

ग्रलंकार

आलोबित कथाकाव्यों में मार्थम्य या औपम्यमूलक तथा लोकव्यवहार-मूलक अलकारों की मुस्यता है। प्रयुक्त अलकारों में जहाँ पारम्परित रह उपमानों का प्रयाम है, वही लोब गत उपमानों की मजीवता भी उत्कृष्ट बन पड़ी है। रूड उपमान भी कही-कही कथन की बैली तथा परिवर्त नगत वैविच्य में नये-से बन गए हैं। जैसे कि नयनों की उपमा के लिए साधारणतया मृग, मीन, रक्तकमल तथा कही-कही पजन पक्षी से दी जाती है, किन्तु इन कथाकाव्यों में कही-कही कमल के उत्तों से दी गई है। उमी प्रकार केश-कलापों को मदन डोरी का बना हुआ पाश कहना, माथे को काम का विजयपट्ट बताना, कपोलों पर लटकती हुई अलकों को कामदेव का धनुप और बाण कहना इत्यादि। लोकगत उपमानों में भी कुछ कवि की कल्पना से प्रसूत है और कुछ लोक-जीवन में गृहीत। इम प्रकार अलकारों की स्वाभाविकता और सुन्दरता इन कथाकाव्यों में भलीभाति लक्षित होती है।

छन्दोयोजना

अपभ्रश के इन कथाकाव्यों में मुख्य रूप से मात्रिक छन्द प्रयुक्त है। यद्यपि वर्णिक वृत्तों का प्रयोग भी मिलता है, पर कही-कही वे मात्रिक छन्दों के साचे में और कही-कही प्रकृत रूप मिलते है। छन्दों की

भविसयतकहा और अपभ्रश-कथाकाव्य

दृष्टि से यह कथाकाव्य-साहित्य अत्यन्त महत्व पूणं है। इस साहित्य के अध्ययन करने से स्पष्ट पता लगता है कि समय-समय पर लोक-बोली एव भाषा की माति शास्त्रीय वृत्त तथा जाति-वन्यों से हट कर नये-नये छन्द तथा मात्रिक वृत्तों का प्रयोग साहित्य में होता रहा है। अतएव भाषा की भाति ही विभिन्न रूपों और देशी राग रागिनियों में प्राकृत के छन्द साहित्य में देशी भाषा के साथ ढलते रहे हैं तथा विभिन्न नाम-रूपों में रूपात एव प्रचलित रहे हैं। उदाहरण के लिए-सोरठा, मरहट्टा, चर्चरी, वसतचच्चर, सगीत, गीति और रास आदि लोकप्रसिद्ध छन्द है, जो धीरे-धीरे अपभ्रश-कविता के प्रचलन के साथ ही काव्य में प्रयुक्त होने लगे थे।

लोक-तत्त्व

अपभ्र श के कथाकाव्यो की कया का विचार करने से यह निश्चय हो जाता है कि लोक मे इन कथाओं के रूप प्रचलित रहे हैं। कथा भानक-रूपों के अध्ययन से जो निष्कर्प हमारे सामने आते है, उनके आधार पर कथाजिप्रायों में यह भी सुस्पष्ट हो जाता है कि ये कथाएँ भारतवर्प में तो प्रचलित रही ही है, पर किसी न किसी रूप में विदेशों को यात्रा भी उन्होंने की है। इन कथाओं में आर्थ सस्कृति की पूरी छाप तो लगी ही मिलती हे, पर अनार्य-सस्कृति में भी बहुत कुछ प्रभावित है। अभिप्रायों (Motives) के अध्ययन और वर्गीकरण में हमें इम बात का पता लगता है कि अपभ्रण के इन कथा-काव्यों में चौदह प्रकार के कथाभिप्राय मिलते है, जो मसार के लोक-साहित्य की सक्षिप्त अनुक्रमणिका में में अपना स्थान सरलता से घोषित करते हैं।

सामाजिक ग्राचार-विचार

इन कथाकाव्यों में सामाजिक आचार-विचारों का पूर्णतया ममावेश हुआ है। दसवी गताब्दी से ले कर सतरहवी गताब्दी तक के भारतीय ममाज की एक भलक स्पष्ट रूप में हमें इस साहित्य में मिलती है। कई प्रकार के रीति-रिवाज, देवी-देवनाओं की पूजा, मनुष्य-विल आदि कुरीतियों का भी उल्लेख इस माहित्य में हुआ है।

लोक-जीवन ग्रौर संस्कृति

लोक-जीवन और संस्कृति के अन्तर्गत निम्नलिखित वातो का वर्णन मिलता है—धार्मिक विश्वास, लोक-रूढिया, जातिविषयक मामान्य दिञ्जाम, सामाजिक आचार-विचार, लोक-निरुक्ति इत्यादि ।

धार्मिक विश्वासों में हमें देवी देवताओं की पूजा के साथ ही यक्ष और यक्षणियों की पूजा का उल्लेख मिलता है। इस प्रकार आलोच्य काल में बहु देवी-देवताबाद तथा कई प्रकार की परवर्ती कालिक मान्यताएँ मिलती है, जिनका जैनाचार्यों ने खुल कर विशेष किया है। जाति विषयक विश्वासों में जैनियों के रीति-रिवाज तथा धार्मिक वातों का उल्लेख हुआ है। लोक रूढियों में हमें शकुन-अपशकुन, स्वप्न-दर्शन, ज्योतिपियों की भविष्य-वाणी का पालन, दूरस्थ देश में कौंबा उडाकर पुत्र या पति के पास सन्देश

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

भेजना आदि वार्ते मिलती है। किन-समय की भी कुछ वाती का समावेश हुआ है। लोक-निरुक्ति लोक प्रचलित नामावली मिलती है, जिसमे लोकगत भाषा तथा लोगो की किच का पता लगता है। प्रकार अपभ्रंश का यह साहित्य लोक-जीवन और सस्कृति से पूर्णतया प्रभावित है।

परम्परा ग्रीर प्रभाव

अपभ्रंश के कथाकाव्यो पर सस्कृत के प्राचीन काव्यो का परम्परागत रूप में थोडा-बहुत प्रभाव लिक्षत होता है। किन्तु आत्म-विनय, प्रदर्शन, नगर-वन-वर्णन आदि मे जो यत्किचित् प्रभाव दिखाई पडता है, वह एक तो बहुत कम है दूसरे हम उसे सीधा सस्कृत का प्रभाव न मान कर सस्कृत का प्राकृत पर और प्राकृत से अपभ्रंश पर अप्रत्यक्ष रूप से सस्कृत का प्रभाव कह सकते हैं।

श्रपभंश कथाकाव्यों का हिन्दी-साहित्य पर प्रभाव

अपभ्रं श तथा हिन्दी के प्रवन्धकाव्यो में काव्य-रुढियो, प्रवन्ध-रचना-शैली, कथानक-रुढियो तथा रीतिकालिक प्रवृत्तियों में बहुत कुछ समानता मिलती है। अपभ्रं श और हिन्दी के प्रेमारयानक काव्यों की कथा-वस्तु और रचना-पद्धति मे तो अदभुत साम्य लक्षित होता है। इस साहित्य की सामान्य प्रवृत्तियो तथा विशेषताओं की जानकारी से यह स्पप्ट हुए विना नही रहता कि सुकी तथा प्रैमाल्यानक काव्यों की रचना कडवक तक बीली के ही विकासकम में हो कर फारसी की मसनदी बीली में नहीं हुई। क्योंकि वस्तु-वन्ध, कथावस्तु, काव्य तथा कथानक-रूढियो तथा भावो मे सुकी तथा प्रेमरयानक काव्य अपन्न श-साहित्य से प्रभावित हैं। फिर, अकेले मसनवी शैली का नाम ले कर फारसी की दहाई बयो दी जाए ? स्पप्ट रूप से अपभ्रश के प्रवन्यकाव्यों की रचना पद्धित्या वन्ध में हुई है। पद्धित्या चौपाई का ही पुराना नाम जान पढता है। साधारणतया चौपाई के साथ दोहे की भाति अपभ्र का प्रबन्ध काव्यो मे द्विपदी तथा अन्य उसी जाति के छन्दो का व्यापक प्रचलन रहा है. पर परवर्तीकाल में वह दोहा या द्विपदी में सीमित हो गया, जिसके दर्शन हमें हिन्दी के प्रयन्ध काव्यो में होते है। वस्त-बन्ध और रचना भैनी में ही नही भानो में भी कही-कही काव्य लक्षित होता है। हिन्दी के चौपाई, दोहा, छप्पय, रौला, दुर्मिल, सोरठा, गीति, कुण्डलिया, उल्लाला, पद्धडी या पद्धरि, हरिगीतिका और वरवे आदि छन्द प्राकृत की बारा से विकसित अपभ्र श-काव्य-धारा से ही हिन्दी में निश्चय रूप से स्वीकृत अथवा ज्यो के त्यो ग्रहण कर लिए गए है। अतएव कई वातो में हिन्दी-साहित्य पर अपभ्रंश-साहित्य एव कथाकाव्यो का प्रभाव लक्षित होता है।

रासा-साहित्य के विकास में जैन विद्वानों का योगदान

डा० कस्तूरचंद कासलीवाल एम० ए० पी-एच० डी०

रास शब्द की ब्युत्पत्ति एव स्वरूप को लेकर हिन्दी के विभिन्न विद्वानो द्वारा अब तक पर्याप्त चर्चा हो चुकी है। रास के रासक, रासो, रासो, रासज, रासु आदि विभिन्न नाम मिलते हैं। १-१० वी शताब्दी के अपभ्र श के महाकवि स्वयम्भू ने अपने छन्द ग्रन्थ में रास का लक्षण करते हुए उसे जन-मन अभिराम बतलाया है और कहा कि वह घत्ता, छड़ुणिया पद्धिया तथा ऐसे ही अन्य सुन्दर छन्दों से युक्त रासा-वन्ध काव्य जन मन अभिराम होता है। महाकवि ने २१ मात्रा वाले रासा छन्द का लक्षण भी दिया है स्वयम्भू के उक्त लक्षण से पता चलना है कि उस समय रासा काव्य अत्यधिक जन प्रिय होते थे और कविजन इन्हें छन्दों बद्ध किया करते थे। आचार्य रामचन्द्र शुक्त ने वीसलदेवरासों में प्रयुक्त रसायण शब्द से रासो शब्द की उत्पत्ति मानी है । श्री के० का० शास्त्री के मतानुसार रास या रासक मूलत नृत्य के साथ गायी जाने वाली रचना विशेष है ।

[े] घत्ता-छड्डिण आहि पद्धि आहि सुअण्णरूएहि । रासार्वघो कव्ये जण-मण अहिरामओ होइ । ६-४६ । एकवीसमत्ता णिहणउ उछाम गिरू । चउदसाइ विस्सामहो भगण वि रइए थिरू ॥ रासा बच्च समिद्ध एउ अहिराम अरु । ६-५२ ।

र हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ३२ (स॰ २००३)

³ आपणा कविओ भाग १ पृष्ठ १४३-१५२ तथा ४१६-४३२

गुरुदंव थी रन्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

अोभा जो के अनुमार रामा शब्द ही उपयुक्त है और इमकी उन्पत्ति मस्कृत राम में है । राजग्यान विश्व विद्यालय के हिन्दी विभाग के अध्यक्ष डा॰ मानाप्रसाद जो गुप्त की अभी रामो माहित्य विमर्थ पुस्तक प्रकाशित हुई है, जिसमें उन्होंने लिखा है कि 'राम' रासा वलय, रामा और रामक छन्दो, रामक और नाट्य रासक-उपनाटको रामक, राम तथा रामो नृत्यों में भी रामो प्रवन्य परम्परा का कोई निकट का सम्बन्ध रहा है, यह निध्चित रूप में नहीं कहा जा मकता। कदाचित् नहीं रहा है। इमी तरह हिन्दी साहित्य कोश के अनुमार 'रामो' नाम में अभिहित छतियां दा प्रकार की है—एक तो गीन-नृत्य-परक है दूसरी छन्द वैविध्यपरक। इसी कोश में आगे लिखा है कि गीन-नृत्य परक धारा पश्चिमी राजम्यान में तथा गुजरात में विशेष रूप में ममृद्ध हुई और छन्द वैविध्य-धारा पूर्वीय राजम्यान नथा शेष हिन्दी प्रदेश में अधिक विकसित हुई। इस प्रकार राम शब्द के विभिन्न अथ किए। उक्त नक्षणों में महाकवि स्वयम्भ का तथा हिन्दी माहित्य कोश का अभिमत अथिक युक्तियुक्त जान पडता है।

हिन्दी मे रासा साहित्य पर विभिन्न कृतिया मिनती ह । यहाँ नहीं, रिन्दों के प्राचीन एवं मध्ययुगीन साहित्य का नवीधिक सम्पन्न काव्य रूप रहा । इसके अनिरिक्त यदि हिन्दी का आदि कानिक
साहित्य को रासा साहित्य के रूप में कहें तो भी अत्युक्ति नहीं होगी । रामा माहित्य जन प्रिय साहित्य था
और उसके पठन-पाठन का अधिक प्रचार था । वह केवल वीर एवं श्रुगार रूस के वर्णन करने में ही प्रयुक्त
हुआ हो, ऐसी बात भी नहीं हैं । जैन कवियों ने रामा माहित्य में अध्यात्म एवं वैराग्य के भी गृव गीत
गाए हैं । रामा परम्परा हिन्दी के आविभाव के पूर्व अपन्नश एवं गुर्जर-गाहित्य में भी गव मिनती हैं ।
जैन विद्वानों का तीनों ही भाषाओं के रामा माहित्य के विकास में समान योग रहा । नेकिन इस निख में
केवल दो भाषाओं के रासा माहित्य पर ही विचार करेंगे ।

अपभ्रश साहित्य

अपश्रव भाषा में अव्दुल रहमान के मन्देश रामक के अतिरिक्त जितने भी गक्षा ग्रंथ मिने हैं, वे सभी जैन विद्वानों द्वारा लिखे गए हैं। उद्योतन का चचरी गम सभवतः सबसे पुराना राम हैं, जो राज स्थान के जालीर के आदिनाथ मदिर में छन्दोबद्ध किया गया था। इस गम की रचना तिथि सबत् ६३५ हैं। प० परमानन्द जी शास्त्री के शब्दों में इस राम में चार ध्रुवकों की परिपाटी हैं, जिनमें एक ध्रुवक कामोन्मादक रस का जनक हैं, दूसरा विषय वासना से पराइ मुख करने वाला है, तीमरा ध्रुवक अशुचि मन मूत्रादि से सगुक्त अस्थि-पजर को दिखाकर विवेक की और ले जाता है। चौथा ध्रुवक वैराग्य की ओर आकृष्ट करता है। 'जम्बूमामिचरिंड' के ग्रन्थकार महाकवि वीर (११वी शताब्दी) के पिता कविवर देवदक्त ने अपश्रश भाषा में ही 'अम्बा देवी चचरी रास' लिखा था, जो अभी तक प्रान्त नहीं हो सका है। श्री जिनदक्तसूरि द्वारा रचित 'उपदेशरमापनराम' भी उस भाषा की महत्वपूर्ण कृति है। इस का रचना काल सबत् १२०० के बाद का है। यह उपदेशात्मक काव्य है। यह रचना श्री लालचद भगवानदाम गांधी द्वारा सम्पादित रास और रामान्वयी काव्य में प्रकाशित हो चुकी है। एक रचनाओं के अतिरिक्त इमी

[े] हिन्दी नाटक उद्भव और विकास पृष्ट ७० (हितीय सस्करण)

रासा साहित्य के विकास मे जेन विद्वानी का योगदान

भाषा मे रचित विनयचन्द्र का चृनडीरास तथा निर्भर पचमीरास प० योगदेव का मुक्तानुप्रेक्षा रास एव जिन्हण का अनुप्रेक्षा रास आदि महत्वपूर्ण कृतिया है, जो अध्यात्म एव वैराग्यरस से ओत प्रोत है।

हिन्दी भाषा में जैन विद्वानों ने रासा साहित्य से इस भाषा के भण्डार को विपुल रूप से भर दिया। १३ वी शताब्दी से लेकर १७ वी शताब्दी तक दस वीस अथवा सौपचास कृतिया लिखकर ही चैन नहीं लिया, किन्तु उन्होंने इन शताब्दियों में चार सौ से भी अधिक रासा ग्रंथ लिखे। इस प्रकार इस साहित्य के द्वारा उन्होंने हिन्दी भाषा के प्रचार एवं प्रसार में महत्वपूर्ण योग दिया। ये रासा ग्रंथ केवल एक विषय पर ही लिखे हुए नहीं हें, किन्तु जीवन की प्रत्येक समस्या पर इनमें विचार किया गया है। एक ओर ये चितत काव्य है, तो दूसरों ओर ये उपदेशात्मक है। इनमें मानव मात्र को सुपथ पर लगाने के गीत गाए गए हं। किसी किसी रासा में ऐतिहासिक तथ्यों का भी अच्छा दर्णन मिलता है। लेकिन अधिकाण रासा ग्रंथ काव्य हं, जिनमें किसी व्यक्ति विशेष के चित्र का वर्णन किया गया है। रासा काव्य का यह रूप जैन विद्वानों के लिए इतना अधिक प्रिय रहा है कि दहुत कम ऐसे विद्वान होंगे जिन्होंने एक या दो रासा ग्रंथ नहीं लिखे हो। इ० जिनदास ने तो केवेले ने ३० से अधिक रासा काव्य लिखकर हिन्दी साहित्य में एक नया उदाहरण उपस्थित किया है, इनका परिचय आगे दिया जावेगा।

ये रामा ग्रथ काव्यत्व की दृष्टि से ही महत्वपूणं नहीं है, किन्तु भाषा एवं छत्द काश्त्र की दृष्टि से भी ये अत्यधिक महत्वपूणं कृतिया है। विभिन्न छन्दो, नग-नग-नियो, ढाको एवं भास-रागो का इनमें खुव प्रयोग किया गया है। दोहा, चौपाई, वस्तुवध छद इनके प्रिय छन्द है, जिनका प्रयोग अधिकाश रासों में किया गया है। इन्हें लोग गाते थे और उत्सवो एवं अन्य आयोजनों के अदसर पर जनता को गाकर सुनाया करते थे। हिन्दी भाषा के क्रमिक अध्ययन की दृष्टि से भी ये ग्रथ महत्वपूणं सिद्ध हो सकते हैं और हमें इनके पठन-पाटन से एक नयी दिशा मिल सकती है। प्रकृति-चित्रण भी इनमें से कितने ही रासों में अच्छा हुआ है। जैन कवियों ने वाग, उद्यान, वन, अट वी में अभण का वहीं न कही वर्णन अवस्य किया है। और उस अवसर पर विभिन्न वृक्षों एवं फल फूलों का छ्व वर्णन वरते हे। नये नये पौधों एवं फलदार वृक्षों के नाम गिनाकर इस दिशा में अपनी विद्वता वा पिच्य देते हैं। यहां एक और बात स्पष्ट कर देने की है और वह यह है कि ये रासा ग्रथ काव्यात्मक और कथात्मक अधिक होते हैं, वयों कि कि को कथा को कह कर पाठकों को सुपथ पर ले जाने की अधिक इच्छा रहती है। केवल विनोद के लिए उन्होंने बहुत ही कम रचना लिखी है। उनका यह प्रयास सर्वथा प्रसक्तनीयहै। अब यहा इस साहित्य की प्रमुख छतियों पर प्रकाश डाला जा रहा है।

१. भरतेक्वर बाहुबलि रास

यह समवत हिन्दी भाषा का प्रथम रासा ग्रथ है, जिसके रचियता शालिभद्र सूरी है। इसकी रचना तिथि सवत् १२३१ है। रास मे प्रथम तीर्थंकर मगवान आदिनाय के दो पुत्र सम्राट् भरत एव बाहुबिल मे हुए युद्ध का प्रमुख वर्णन है। रास श्री लालचन्द भगवानदास गांधी द्वारा सम्पादित रास और रासान्वयी काव्य मे प्रकाशित हो चुका है।

२. बुद्धिरास

यह भी शालिभद्र सूरी की ही कृति है। इसमे श्रावको को सदाचरण का उनदेश दिया गया है। रास मे ६३ छन्द है। इसकी रचना तिथि नहीं दी हुई है। यह भी रास और रासान्वयी पुस्तक में प्रकाशित हो चुका है।

३. जीवदयारास

यह सबत् १२५७ की कृति है और उसके ग्रथकार किव आसगु है। किव ने इसे जालीर नगर में छन्दोबद्ध किया था। रास का मुख्य विषय श्रावकधर्म का निरूपण करना है। इसमे जीव-दया पालन पर विशेष जोर दिया गया है। इसकी छन्द सख्या ५३ है और यह कृति भी उक्त पुम्तक में प्रकाणित हो चुकी है।

४. चन्दनवाला रास

इस कृति के रचयिता भी किव आसगु है। इसे उन्होंने जालीर के निकट महिजगपुर (पिश्चमी राजस्थान) में छन्दोबढ़ किया था। किव ने इसमें चन्दनबाला के सतीत्व, सयम एव चिरित्र का यशोगान गाया है। सती चन्दनबाला अन्त में भगवान महावीरसे दीक्षा लेकर अपना आत्म-कल्याण करती है। इसमें ३५ छन्द है, जो "राजस्थानी भारती' में थी अगरचन्द नाहटा द्वारा प्रकाशित किया जा चुका है।

५. स्थुलिभद्ररास

यह रास कवि धर्मा द्वारा लिखा गया था। किव ने इसे सवत् १२६६ में पूर्ण किया था। इसकी एक प्रति अभय-प्रणालय वीकानेर में सुरक्षित है। रास में आचार्य भद्रवाहु के समकालीन आचार्य स्थूलिभद्र के जीवन पर प्रकाश डाला गया है।

६. रेवन्तगिरिरास

यह विजयसेन मूरी की कृति है। इसका रचना काल स० १२८८ है। इसमे रेवन्तिगिरि तीर्य के महत्त्व पर प्रकाश डाला गया है। यह एक ऐतिहासिक रासो है। इसकी रचना सोरठ देश में हुई मानी जाती है। इसमें कुल ७२ छन्द है तथा रचना अच्छी है।

७. नेमिजिगदरास

इसके रचियता पल्हण कि है जो १३ वी शताब्दी के विद्वान थे। वि की अभी दो रचनाएँ और उपलब्ध हुई है। इस रास में कुल ५५ छन्द है। इनमें आबू पर्वत के महात्म्य का वर्णन किया गया है। विमल मंत्री एवं तेजपाल मंत्री द्वारा किए गए मिन्दर निर्माण का विस्तृत वर्णन है। यह रास भी रास और रासान्वयी काव्य में प्रकाशित हो चुका है।

रासा साहित्य के विकास मे जैन विद्वानी का योगदान

नेमिनाथरास

सुमतिगित ने इसे सवत् १२७० में समाप्त किया था। इसमें बाई सवे तीर्थकर भगवान के जीवन का वर्णन किया गया है। इसकी एक प्रति वृद्ध ज्ञान भण्डार जैसलमेर में सगृहीत है। रचना राजस्थान के किस प्रदेश में छन्दोबद्ध की गई थी, इसका उसमें कोई उल्लेख नहीं है।

६. गयसुकुमालरास

यह कृति जगतचन्द्र के शिष्य देल्हण कि द्वारा छन्दोबद्ध की गई थी। यद्यपि रास में रचना तिथि नहीं दी गई है, लेकिन सूरिजी का समय १३ बी शताब्दी होने से रास का समय भी यही होगा। इसमें गजसुकुमाल मुनि के जीवन का वर्णन किया गया है। यह कृति भी 'रास और रासान्वयी' काव्य में प्रकाशित हो चुकी है। इसकी एक हस्तिलिखत प्रति अभय-प्रणालय बीकानेर में सगृहीत है।

१० समरारास

इसके रचियता अम्बदेव सूरि है। रास की रचना तिथि सवत् १३७१ के आस पास की है। इसका रचना स्थान अणहिलपुर पाटन है। इसमे सघपित समर्रासह की तीर्थयात्रा का वर्णन किया गया है। इन्होंने शत्रुजय तीर्थ पर आदिनाथ की प्रतिष्ठा स्थापित की थी। यह रास प्राचीन गुजर काव्य सग्रह में प्रकाशित हो चुका है।

११. पंचपांडवरास

यह रचना कालिमद्र सूरि की है, जिसे उन्होंने सबत् १४१० में समाप्त की थी। रंचना अच्छी है। रास की कथा पाडव पुराण पर आधारित है। पाडवों के जन्म, महाभारत युद्ध एवं उसमें विजय तथा ग्रत में नेमिनाथ से दीक्षा लेकर वैराग्य लेने की कथा है। रास का रचना स्थान गुजरात प्रदेश है। यह रासभी रास और रासान्वयी काव्य में प्रकाशित हो चुका है।

१२. गौतमरास

यह विनयप्रम सूरि की रचना है। इसकी रचना तिथि स० १४१२ है और रचना स्थान खम्मात रहा है। इसमे भगवान महावीर के प्रथम गणघर गौतमस्वामी के जीवन चरित्र का वर्णन किया गया है। गौतम पहिले ब्राह्मण थे, लेकिन बाद मे भगवान महावीर से शास्त्रार्थ मे पराजित होकर अपने पाच-सौ शिप्यों के साथ उनके शिष्य बन गए और अन्त मे केवलज्ञान प्राप्त करके भोक्ष प्राप्त किया। इस रासा की प्रतियाँ राजस्थान के जैन शास्त्र भण्डारों मे काफी उपलब्ध होती हैं। वैसे यह रास भी रास और रासान्वयी काव्य मे प्रकाशित हो चुका है।

१३. कुपारपालरास

इस कृति के कि है, देवप्रभ सूरि और रचना कान है सवत् १४३५ के आसपास उसमे छन्दों की सख्या ४३ है। राम में गुजरात के सम्राट् कुपारपाल का जीवन चरित्र अकिन है। यह रास उा० भोगीलाल साडेसरा द्वारा भारतीय विद्या में प्रकायित हो चुका है।

१४. कलिकालरास

यह हीरानदसूरि की कृति है। किन ने उसे सबत् १४८६ में छुन्दोबद किया था। उस में किनयुग के प्रभाव का वर्णन है। किन राजस्थान के निवासी थे। रास को श्री अगरचद भवरलात नाहटा ने हिन्दी अनुशीलन में प्रकाशित करा दिया है।

उक्त रचनाओं के अतिरिक्त मप्नक्षेत्रराम, पेयटराम, कच्छिनराम, आदि और राम है जो १५ वी शताब्दी के मध्य काल तक लिसे गए। १५ वी शताब्दी के अन्तिम पाद में अट्टारक सकलकीर्न एवं ब्रह्म जिनदाम के नाम विशेषत उल्लेखनीय है। मकलकीर्ति अपने समय के जवरदम्त विद्वान थे। उन्होंने सम्प्रत भाषा में तो कितने ही ग्रथों को छन्दोबद्ध किया ही था, हिन्दी में भी उन्होंन आठ लघु कृतिया लिखी। उनमें दो रचनाएँ रामा माहित्य की भी है और उनके नाम है—सोलह्कारण राम और मारगीया मणिराम। सारसीम्बामणि उपदेशात्मक रचना है और सोलह्कारण राम में उस ब्रत के महान्ध्य का वर्णन किया गया है। किव की भाषा का एक उदाहरण देखिए

जीव-दया व्रत पालोडए मन कोमल कीजि। आप सरीखा जीव सर्व मन माहि घरीजद्व ॥

ब्रह्म जिनदाम हिन्दी के प्रवल समर्थक थे। उन्होंने हिन्दी में ६० में अधिक रचनाएँ लियकर हिन्दी जगत में एक नया उदाहरण उपस्थित किया। इन रचनाओं में ३३ रामा ग्रंथ है, जिनकों किय ने विभिन्न स्थानों पर विहार करते हुए लिखा था। इनमें अधिकाल राम वडी वटी कृतिया है और प्रवन्ध काव्य के रूप में लिखी गई है। गुजरात प्रदेश में इनका विशेष सम्वन्थ होने से इनकी रचनाओं पर गुजरानी भाषा का अत्यधिक प्रभाव है। ब्रह्म जिनदास की रचनाएँ राजस्थान में अत्यधिक प्रिय रही है, और उसलिए इनकी हस्त लिखित प्रतिया राजस्थान के जैन बास्त्र भण्डारों में प्रचुर सख्या में मिलती है, इनकी कुछ रचनाओं के नाम निम्न प्रकार है—कमं-विपाक राम, सुदर्शनराम, श्रीपालराम, अम्विकाराम, जम्बूस्वामीरास, हनुमतराम, होलीरास, सम्यक्त्वरास, रात्रिभोजनराम, अजितनाथरास, नागकुमारराम, जीवधररास, नेमीव्वररास, रामायणरास, धमंपरीक्षारास, भविष्यदत्तरास, मुकुमालस्वामीरास, मुभूमचक्वितरास। कि की भाषा का एक उदाहरण देखिए—

पाषाण माहि सोनो जिम होई, गोरस माहि जिमि घृत होई। तिलसारे तैल बने जिमि ग्रग, तिम शरीर आत्मा अभग।।

रासा साहित्य के विकास मे जैन विद्वानी का योगदान

काष्ठ माहि आगिनि जिमि होइ, कुसुम परिमल माहि नेह। नारे सीत जिम नीर, तेम आत्मा वसे जगत सरीर।।

ब्रह्म जिनदास के एक शिष्य गुण कीर्ति ने रामसीतारास की रचना की। यह काफी बढी कृति है। इसे हम जैन रामायण भी कह सकते है। इनकी भाषा ब्रह्म जिनदास की भाषा से मिलती जुलती है। सवत् १४६६ में बढतपागच्छीय साधु कीर्ति ने विक्रम चरित्र रास की रचना की।

१६ वी शतान्दी मे भी रासा साहित्य उतना ही लोकप्रिय रहा, जितना इसके पूर्व था। ऋषि वर्द्धन सूरि ने सवत् १५१२ मे नलदमयन्तीरास की रचना की थी। ये अञ्चल गच्छीय जयकीर्ति सूरि के शिष्य थे। रास का रचना स्थान चितौड था। इसी समय मितशेखर ने भी तीन रासा ग्रथ की रचना की। इनमें घन्नारास (स० १५१४) एव मयणरेहारास (स० १५३७) के नाम उल्लेखनीय है। घन्नारास का एक उदाहरण देखिए—

बान प्रभावइ मुगतिर जासिइ
जीवड बान वड्ड जन जुगतइ।।
कुगति निवारण हारी।। २। २१॥
भविया दान घना जिम दीजइ
मुनिब जनम तण्ड फल लीजइ।
कीजन भावन पुरे॥ २। २२॥
इह भवि परिभवि बान प्रभावइ।
करिय राज रिद्धि सहु आपइ।
जायइ दुखि दुह दरे॥ ३॥ २३॥

पूर्णिमा गच्छीय उदयभानु ने मनत् १५६५ मे विक्रमसेन रास की रचना की थी। यह भी अच्छी कृति है। इसी शताब्दी मे तपागच्छीय वर्मीसह ने विक्रमरास की रचना की। खरतर गच्छीय धर्म समुद्र गणि ने भी कितने ही रासा प्रथो की रचना की थी। इनमे सुमित्रकुमाररास (१५६७) कुलब्बल कुमाररास (१५६०) रात्रिभोजनरास, सुदर्शनराम और शकुन्तलारास के नाम उल्येखनीय है। शकुन्तला रास का एक उदाहरण देखिए—

राय अन्याय तणाउ रस्तवाल पाल पृथ्वी तणाउसहू कहइए। ए निरवार अपरि हथियार भार सोचा के ही लहइए।।

आदित्यवार कथा के रिवयता भाउ किव ने भी नेमिनाथरास की रचना कर रासा साहित्य के भण्डार मे अभिवृद्धि की। नेमिनाथरास एक अत्यन्त सुन्दर कृति है, जिसमे भगवान नेमिनाथ के जीवन पर एव मुख्यत उनकी दैवाहिक घटना का सुन्दर वर्णन किया है। एक उदाहरण देखिए—

रूप अञ्चल णेमिकुमार, सुण राजमती कियो सिंगार । कर ककण बहु हीरा जडयौ, पहिरि हार गज मोती भरयौ ॥ कुसुम सीस बंधे बहुताइ, तिलकु लिलाट न वर्णी जाय । नयण कज्जल मुखि तंबोलु, अगि चढाइयो कुंकुम रोलु ॥

सवत् १५३६ मे आचार्य सोमकीर्ति ने यशोधराराम की रचना की थीं। सोमकीर्ति अपने समय के प्रसिद्ध विद्वान भट्टारक थे। यथोधरारास उनकी अच्छी कृति है। यह एक प्रवन्ध काव्य है, जो गुठली नगर में लिखा गया था। इसकी भाषा पर गुजराती का पूरा प्रभाव था। इसी शताब्दी में एक किंव पूनो हुए जिन्होंने सवाद के रूप में में घकुमार रास की रचना की। यह रचना समाज में बहुत प्रिय रही थी। इसलिए इसकी कितनी ही प्रतियाँ राजस्थान के शास्त्र भण्डारों में उपलब्ध होती हैं। इस रचना में २१ छद है। आचार्य जिनसेन ने सवत् १५५६ में नेमिनाथ राम की रचना की। जिसकी एक प्रति जयपुर के बड़े मदिर के शास्त्र-भण्डार में उपलब्ध होती है। किंव सहज सुन्दर रत्नसमुद्ध के शिष्य थे। इनके रासा ग्रथों में ऋषिदत्तारास (म०१५७२) आत्मराजरास (स०१५८३) जम्बू अतरगरास (स०१५७२) परदेशी राजानीरास, प्रसन्नचन्द्र गर्जाप रास आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। इसी शताब्दी में एक और किंव हुए जो सस्कृत के प्रकाड विद्वान थे। उनका नाम है भट्टारक ज्ञान भूषण। इनकी तत्त्वज्ञान तरिगणी एक श्रेट्ठ रचना है। इन्होंने पट् कर्म रास की रचना करके रासो साहित्य के प्रति अपने प्रेम को प्रदर्शित किया। रास की भाषा पर गुजगती का प्रभाव है। इसकी कितनी ही प्रतियाँ राजस्थान के शास्त्र भण्डारों में उपलब्ध होती है।

१७ वी शताब्दी मे भी रासा साहित्य लिखने मे विद्वानों ने बहुत रुचि ली एव जनता में भी उनके पठन-पाठन की ख़ब रुचि रही। विनयसमुद्र राजस्थानी विद्वान थे। इन्होंने कितनी ही रचनाओं का निर्माण कर अपनी विद्वता का अच्छा परिचय दिया। वे वीकानेर के रहने वाले थे। रासो साहित्य में इनकी चित्रसेन पद्मावती राम (स० १६०४) शीलरास (स० १६०४) नलदमयन्तीगस (स० १६१४) चन्दनवाला रास एवं इलापुत्ररास आदि कृतियों के नाम उल्लेखनीय है। कुझललाभ प्रसिद्ध राजस्थानी विद्वान थे। इनकी तेजसाररास (स० १६२४) तथा अगडदत्तरास (१६२५) राजस्थानी भाषा की अच्छी रचनाएँ है। किववर रूपचन्द का नाम जैन समाज में अत्यधिक प्रसिद्ध है। ये हिन्दी के उच्चस्तर के किव थे। इनके द्वारा लिखा हुआ नेमिनाथ रास एक सुन्दर कृति है। यह किव की लघु कृति है, जिसमे नेमिनाथ के जीवन पर प्रकाश डाला गया है। रास मे ४० छन्द है। इसमें आए हुए वसन्त ऋतु वर्णन का एक उदाहरण पिंदए —

गुंजत अलिगुनु सिन जनु कियो घनुष टंकारू, तीछन तीर भए जनु मकुलित मधुरस हार। कुसुमित कनक केतुको कुसुम मनौती नीर, विरही जन मन वेथे घाइल भए सरीर॥ २०॥ रासा साहित्य के विकास मे जैन विद्वानी का योगदान

सानन्द भैरी बाजी आनविउ सब्बु लोगु, घर घर नर नारी सब करिह सिंगार मनोगु। विच्य वस्त्र आभूषन पहिरै अंग बनाइ, पान फूल अरु चोवा चंदन तनु महकाई।।।२३।।

ब्रह्म रायमल्ल अनन्तकीर्ति के शिष्य थे। इन्होने नेमीश्वररास (स० १६१६) हनुमतरास (१६१६) प्रधुम्नरास (स० १६२६) श्रीपालरास (१६३०) सुदर्शन रास (१६३३) की रचना कर रासा साहित्य की ओर जनता की अभिरुचि मे वृद्धि की। इनकी भाषा पर जयपुरी भाषा का प्रभाव है। सभी रचनाएँ वही कृतिया है। राजस्थान के शास्त्र भण्डारों मे इनकी प्रतिया खूब मिलती हैं, जो इनको लोकप्रियता की ओर सकेत करती है। भट्टारक शुभचन्द १७ वी शताब्दी के अच्छे विद्वान थे। सस्कृत भाषा मे इनकी कितनी ही कृतिया मिलती है। हिन्दी कृतियों मे इनका पत्यविधानरास एक उल्लेखनीय रचना है। विद्या भूषण ने सवत् १६०० मे भविष्यदत्त रास की रचना करके हिन्दी प्रसार मे अभिवृद्धि की। उपाध्याय गुणविनय प्रसिद्ध विद्वान जयसोम के शिष्य थे। ये बढे साहित्य सेवी थे और इन्होंने अपने जीवन मे २० से भी अधिक रचनाएँ लिखी थी। रासा ग्रथों मे अञ्जना सुन्दरी रास (स० १६६२), कर्मचन्द-विशावली रास, जम्बूरास (स० १६७०) बारह-ब्रत रास (स० १६५४) आदि के नाम उल्लेखनीय है।

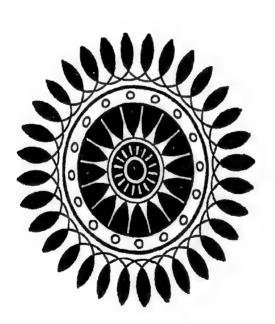
१७ वी शताब्दी के अन्त मे ब्र० कपूरचद हुए जिन्होंने सवत् १६६७ मे पार्श्वनाय रासों की रचना की। किव राजस्थानी थे। पार्श्वनाय रासों हिन्दी की एक सुन्दर रचना है, जिसमे १६६ पद्य है। किव ने इसे आनन्दपुर में छन्दोबद्ध किया था। रासों की भाषा का एक उदाहरण देखिए—

इन्ही के समकालीन श्री कल्याणकीर्ति जी ये जिन्होंने वास्वत्तरास की रचना की थी। ये मी लोडाग्राम के निवासी थे। किव ने इस रास की सवत् १६९२ मे रचना की थी। रचना अच्छी है एव अभी तक अप्रकाशित है। इसका एक भाग देखिए— /

मोहन रूप धरी अवतरी, सकल नारी सरे मुन्दरी।

कनक कुर्म सद्भा ऋम दोय, तासु वर्ण उन्नत नत होय ॥ ६२ ॥

इस प्रकार जैन विद्वानो का रासो साहित्य के विकास में जो महत्त्वपूर्ण योगदान रहा, उसकी एक भलक पाठकों के समक्ष उपस्थित की गयी है। १८ वी और १६ वी अताब्दों में भी अनेक रामाओं की रचना हुई थी, लेकिन उनके सम्बन्ध में एक अन्य लेख में प्रकाश डाला जावेगा।



संस्कृत-माषा का जैन-साहित्य

साहित्य-विभाग परामशंक मुनि श्री बुद्धमल्लजी

जैन-साहित्यकारों ने धर्म प्रचारायं जनभाषा को महत्त्व दिया था, परन्तु कालान्तर में उन्होंने विचार प्रसार के क्षेत्र में सस्कृत को भी उतना ही महत्त्व दिया। अन्य मतावलबी दार्शनिकों के मतब्यों को समभने तथा उनका खड़न कर अपने मतब्यों को स्थापित करने के लिए जैन साहित्यकारों ने इस क्षेत्र में पदन्यास किया और शीघ्र ही प्राकृत-भाषा के साथन सस्कृत पर भी अपना पूर्ण आधिपत्य स्थापित कर लिया।

परपरा से यह एक अनुश्रुति चली आ रही है कि जैनागम-द्वादशागी के अगभूत चौवह पूर्व सस्कृत माषा में ही रचे गए थे। उनके रचनाकाल के विषय में दो विचारधाराएँ है—एक विचारधारा के अनुसार भगवान् महावीर के पूर्व से जो ज्ञान चला आ रहा था, उसी को उत्तरवर्ती साहित्य रचना के समय 'पूर्व' कहा गया। दूसरी विचारधारा के अनुसार द्वादशागी से पूर्व ये चौदह श्वास्त्र रचे गए थे। इसलिए इन्हें पूर्व कहा गया। साधारण बुद्धि वाले इन्हें पढ नहीं सकते थे। उनके लिए द्वादशागी रचना की गई। वर्तमान से पूर्वज्ञान विच्छित्र हो चुका है। अत कहा नहीं जा सकता कि उनसे प्रयुक्त सस्कृत-भाषा वैदिक सस्कृत (प्राचीन सस्कृत) थीं या लौकिक सस्कृत (वर्तमान से प्रचलित अर्वाचीन सस्कृत)।

वर्तमान मे उपलब्ध जैन सस्कृत-साहित्य मे आचार्य उमास्वाति का तत्वार्थ-सूत्र प्रथम ग्रथ माना जाता है। इसे मोक्ष-शास्त्र भी कहा जाता है। जैन दर्शन का परिचय पाने के लिए आज भी यह ग्रथ प्रमुख रूप से व्यवहृत होता है। उमास्वाति का समय तीसरी श्रताब्दी माना जाता है। उनका यह ग्रथ इतना मान्य हुआ कि विविध समयो मे इसकी बीसियो टीकाएँ लिखी गई। सिद्धसेन, हरिमद्र, अकलक

और विद्यानन्द जैसे घुरघर विद्वानों ने भी अपने-अपने दार्गनिक मतन्यों की स्थापना के लिए तत्त्वार्थसूत्र की टीकाएँ रची। यहाँ तक कि अठारहवी क्षती में जैन नन्य न्याय के संस्थापक उपाध्याय यशोविजय जी ने भी अपनी नयी परिभाषामें इसकी टीका की। यह कहना अत्युक्ति नहीं होगा कि अधिकाश जैन दार्शनिक साहित्य का विकास तत्त्वार्थसूत्र को केन्द्र में रसकर ही हुआ है।

उसके परचात् तो जैन सस्कृत साहित्य का एक स्रोत ही उमउ पटा। प्रत्येक विषय के आकर-प्रथो की मानो होड-सी लग गई। उन सबका परिचय देना तो एक बडा-सा ग्रथ बना डालने जैसा कार्य है। यहाँ उनमें से कुछ की केवल सूचनामात्र ही की जा सकती है।

जब भारतीय दर्शनो मे नवजागरण हुआ, तय गभी ओर से गडन-मडन की प्रवृत्ति वढी । युक्तियों का आदान-प्रदान हुआ। इस सघपं मे पडकर दार्शनिक प्रवाह यहुत पुष्ट हुआ। जैनो को भी अपने विचारों की सुरक्षा के लिए दर्शन-प्रथ लियने की तैयारी करनी आवश्यक हो गई। उन्होने अपनी कलम को दर्शनदास्त्र की ओर मोडा। बहुत शीघ्र हो अन्य दार्शनिक प्रथों मे टबकर लेने योग्य प्रथों का निर्माण हुआ। इस अन मे पहल करने वाले थे, प्रचड तार्किक श्री सिद्धसेन दिवाकर। आगमों में विकीर्ण अनेकान्त के बीजों को पल्लवित करने तथा जैन-त्याय की परिभाषाओं को व्यवस्थित करने का प्रथम प्रयास उनके प्रथ 'न्यायावतार' में ही मिलता है। उन्होंने जो बत्तीस द्वार्षिशकाए रची थी, उनमें भी उनकी प्रचर तार्किक प्रतिभा का चमत्कार देखने को मिलता है। ममतभद्र भी उमी कोटि के दार्शनिक गिने जाते है। उनका समय कुछ इतिहासकर चतुर्य धताब्दी और कुछ सप्तम धताब्दी बतलाते है। ' उनकी रचनाए देवाग-स्तोत्र, युक्त्यनुशामन, स्वयभूस्तोत्र आदि है। उनके पश्चात्-अकलक विद्यानन्द, हरिभद्र, जिनसेन सिर्द्धाप, हेमचन्द्र, देवसूरि, यशोविजय आदि अनेकानेक दार्शनिकों ने इस क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण प्रथ लिखे। वार्शनिक प्रयो में न्यायावतार, युक्त्यनुशासन, अप्तमीमामा, लघीयस्त्रय, अनेकान्त-जयपताका, पड्दर्शन समुच्चय, आप्तपरीक्षा, प्रमाण-परीक्षा, परीक्षामुख, वादमहाणंव, प्रमेयकमल-मार्लण्ड, न्यायकुमुदचद्र, स्यादादेपनिपद्, प्रमाणनयतत्त्वालोक, स्याद्वादरत्नाकर, रत्नाकरावतारिका, प्रमाण-मीमासा, व्यतिरेक द्वार्णिका, स्यादाद-मजरी, जैन-तर्क-भाषा आदि के नाम प्रमुग रूप से गिनाए जा सकते है।

प्राकृत मापा के आगम ग्रंथों पर सस्कृत टीकाए लिखने का क्रम प्रारंभ करने वालों में हरिभद्र का नाम सर्व प्रयम आता है। उनका समय आठवी काती है। उन्होंने आवस्यक, दशवैकालिक, नदी, अनुयोगद्वार जबूद्वीप प्रक्रिप्त और जीवामिगम पर विश्वद टीकाएं लिखी है। शीलाकाचार्य ने आचाराग और सूत्रकृताग इन दो अगसूत्रों पर तथा अभयदेव ने श्रेप नव अग सूत्रों पर टीकाए लिखी। मलधारी हेमचन्द्र ने अनुयोद्वार पर और मलयगिरि ने नदी, प्रज्ञापना, जीवामिगम, बृहत्कल्प, व्यवहार, राजप्रकृतीय, चन्द्रप्रज्ञप्ति, और आवश्यक पर टीकाए लिखी। इनके अतिरिक्त दशवैकालिक, उत्तराध्ययन आदि आगमो पर और भी अनेक विद्वानों ने टीकाए तथा वृत्तिया लिखी है।

[🧚] रत्नकरड आवकाचार प्रस्तावना पृष्ठ १५७

संस्कृत-भाषा का जैन-साहित्य

सस्कृत-व्याकरण क्षेत्र मे भी जैनो का योग बहुत महत्त्वपूर्ण रहा है। जैनेन्द्र, स्वयभू, शाकटायन, शब्दाम्भोज भास्कर आदि सस्कृत व्याकरणों के पश्चात् हेमचन्द्राचार्य का सर्वागपूर्ण "हेमशब्दानुशासन" उस कम का उन्नत प्रयास कहा जा सकता है। उसके पश्चाद्वर्ती शब्दसिद्ध-व्याकरण, मलयगिरि व्याकरण, विद्यानन्द व्याकरण और देवानद व्याकरण रहे है। ये सब तेरहवी सदी तक के है। व्याकरण रचना का यह कम वही समाप्त नहीं हो गया। बीसवी सदी मे तेरापय श्रमण सघ के विद्वान मुनि चौथमल जी ने भिक्षुशब्दानुशासन नामक महाव्याकरण लिखकर उस कढी को वर्तमानकाल तक पहुँचा दिया है।

इसी प्रकार कोश ग्रथो मे धनजय नाममाला, अपवर्ग नाममाला, अमरकोश, अभिधान चिन्तामणि, शारदीया नाममाला आदि महत्त्वपूर्ण ग्रथ है।

काव्यक्षेत्र मे भी जैन विद्वान किसी से पीछे नहीं रहे है। उन्होने पद्यमय तथा गद्यमय अनेक उत्कृष्ट कोटि के काव्यों की रचना की है। उनमें पार्काम्युदय, द्विसधानकाव्य, यशस्तिलक, भरतबाहुबलि महाकाव्य, द्वयाश्रयकाव्य, त्रिपष्टिशलाकापुरुषचरित्र, नेमिनिर्वाण महाकाव्य, शातिनाथ महाकाव्य, पद्मानदमहाकाव्य, धर्माम्युदय महाकाव्य, जैनकुमारसभव, यशोधर चरित्र, पाडवचरित्र आदि की गणना प्रमुख रूप से कराई जा सकती है।

नाटको मे सत्यहरिश्चन्द्र, राघवाम्युदय, यदुविलास, रघुविलास, नलविलास, मिल्लिकामकरद, रोहिणीमृगाक, वनमाला, चद्रलेखाविजय, मानमुद्रा-भजन, प्रयुद्धरोहिणेय, मोहपराजय, करुणावष्णायुष, द्वौपदी स्वयवर आदि उल्लेखनीय है। हेमचन्द्राचार्य के प्रधान शिष्य रामचन्द्र ने अकेले ने ही अनेक नाटको की रचना की थी। इसी प्रकार उपमितिभवप्रपचा, कुवलयमाला, आराधना-कथाकोश, आख्यान मणिकोश, कथारत्तसागर आदि कथा साहित्य द्वारा जैन विद्वानो ने सस्कृत के कथा-साहित्य को भी अपूर्व देन दी है। आदि-पुराण, उत्तर-पुराण, शांति पुराण, महापुराण, हरिवश पुराण आदि प्रथो से उनके पुराण-साहित्य को समृद्धि को भी अच्छी तरह से जाना जा सकता है।

इसी प्रकार नीतिवाक्यामृत, अहं न्नीति आदि नीतिग्रथ । समाधितत्र, योगदृष्टि-समुच्चय, योगबिन्दु, योगशास्त्र, योगिविद्या, अध्यात्म-रहस्य, ज्ञानाणंत्र, योगिविन्तामणि, योगदीपिका आदि योग-सबधी ग्रथ, सिद्धान्त शेखर, ज्योतिष रत्नमाला, गणितितलक, भुवनदीपक, आरमसिद्धि, नारचद्र ज्योतिसार, बृहत्-पवंमाला आदि ज्योतिष ग्रथ, छन्दोनुशासन, अयकीर्ति छन्दोनुशासन, छन्दोरत्नाविल आदि छन्दोग्रथ, काव्यानुशासन, अलकार-मूहामणि, कविशिक्षा, वागभटालकार, कविकल्पलता, अलकार प्रबोध, अलकार महोदिध आदि अलकार ग्रथ और अक्तायर, कल्याणमिदर, एकीभाव स्रोत्र, जिनशतक भमकस्तुति, वीरस्तव वीतरागस्तोत्र, महादेव स्तोत्र, ऋषिमडल स्तोत्र आदि स्तोत्र ग्रथ अपने-अपने क्षेत्र के महत्वपूर्ण ग्रथो मे गिनाए जा सकते हैं। इनके अतिरिक्त रत्नपरीक्षा, सगीतोपनिषद्, सगीतसार, सगीतमहल, यत्रराज, सिद्ध-यत्र चक्रोद्वार, वैद्यकसारोद्वार, वैद्यवल्लभ आदि ग्रथ भी जैन विद्वानो के विस्तीर्ण ज्ञान क्षेत्र का बोध कराते है।

जैन विद्वानों ने बहुत से जैनेतर-प्रथों की टीकाए भी लिगी है। माहित्य क्षेत्र में उनका यह उदार दृष्टिकोण अभिनदनीय रहा है। अनेक ग्रथों की टीकाए बहुत प्रमिद्ध-प्राप्त है। जैनेतर ग्रथी पर लिमें गए कुछ प्रसिद्ध जैन ग्रथ इस प्रकार है—पाणिन व्याकरण पर शब्दावतार न्यास, दिइनाग के न्याय-प्रवेश पर वृत्ति, श्रीधर की न्याय-कदली पर टीका, नागार्जुन की योग-रत्नमाला पर वृत्ति, अक्षपाद के न्यायसूत्र पर टीका, वात्स्यायन के न्याय भाग्य पर टीका, भारद्वाज के वार्तिक पर टीका, वाचस्पित की तात्पर्य टीका पर टीका, उदयन की न्याय तात्पर्य परि श्रुद्धि की टीका, श्रीकठ की न्यायालकार वृत्ति की टीका। इनके अतिरिक्त मेघदूत, रधुवश, कादम्बरी, नैपघ और कुमारमभव आदि काव्यों की टीकाए भी सुप्रसिद्ध है।

जैन विद्वानों ने साहित्य क्षेत्र में कुछ ऐसे नयं तथा विचित्र प्रयोग भी किए हैं, जो उनकी विद्वता का प्रमाण तो देते ही है, पर साथ ही अपने प्रकार के केवल वे ही कहे जा मकते हैं। उदाहरणार्थं मत्रहवी सदी के जैन विद्वान श्री समयसुन्दर का 'अप्टलक्षी' नामक ग्रथ गिनाया जा सकता है। उममे राजा नो ददने सौख्यम्' इस एक पद के १०२२४०७ अयं किए गए है। ग्रथ के नामकरण में उन्होंने आठ लाय से ऊपर की सख्या को शायद इसलिए छोड दिया कि भूल से कही पुनक्कत हो गया हो, तो उमके लिए पहले से ही अवकाश छोड दिया जाए। आठ अक्षरों के आठ लाग अयं करने का सामथ्यं असाधारण ही कहा जा सकता है। उन्होंने वह ग्रथ स०१६४६ में अकबर सम्राट की विद्वन्मडली के समक्ष रगा था। सभी विद्वान उनकी इस विचित्र प्रतिमा से चमत्कृत हुए थे। शब्दों की अनेकार्थता के लिए यह ग्रथ एक प्रतिमान के रूप में कहा जा सकता है।

इसी प्रकार का एक अन्य विचित्र प्रयोग आचार्य कुमुदेन्दु द्वारा अपने 'भूवलय' नामक ग्रय में किया गया है। वह ग्रथ अक्षरों में न होकर अद्भों में है। एक से लगाकर चौसठ तक के अकों का उसमें विभिन्न अक्षरों के स्थान पर प्रयोग हुआ है। वह कोप्ठकों में ही लिखा गया है। उसकी सर्वाधिक विशेषता तो यह है कि उसे यदि मीधी लाइन में पढ़ा जाए तो एक भाषा के क्लोंक पढ़े जाते हैं और खड़ी लाइन में पढ़ा जाए तो दूसरी भाषा के। इसी प्रकार टेढ़ी लाइनों में पढ़े जाने पर अन्य-अन्य भाषाओं के क्लोंक सामने आ जाते है। वह ग्रथ अभी कुछ वर्ष पूर्व ही प्राप्त हुआ है। अभी उसे पूर्ण रूप से पढ़ा भी नहीं जा सका है। वह एक वृहत्काय ग्रथ है और कहा जाता है कि अपने समय के सभी विषयों का उसमें समावेश किया गया है। उसमें उत्तर तथा दक्षिण भारत की भाषाओं ने तो स्थान पाया ही है, पर अरबी आदि अनेक अभारतीय भाषाओं का भी उसमें प्रयोग हुआ है। कहा नहीं जा सकता कि उसके कर्त्ता कितनी भाषाओं के धुरधर विद्वान थे और कितने विषयों में उनकी प्रतिभा ने चमत्कार दिखलाया था। भारत के प्रथम राष्ट्रपति डा॰ राजेन्द्रप्रसाद से जब आचार्य श्री तुलसी का दिल्लों में मिलन हुआ था, तब उन्होंने इस विषय में विस्तीणं जानकारी देते हुए आचार्य श्री तुलसी का दिल्लों में मिलन हुआ था, तब उन्होंने इस विषय में विस्तीणं जानकारी देते हुए आचार्य श्री से कहा था कि यह ससार के अनेक आक्ष्यों में से एक आक्ष्य कहा जा सकता है।

उपलब्ध जैन-सस्कृत-साहित्य का स्रोत विक्रम की तीसरी सदी से प्रारभ हुआ और १८ वी सदी तक विभिन्न उतार चढावो के साथ अपने प्रबल वेग से बहता रहा। उसके पश्चात् वह ह्रासोन्मुख हो गया।

संस्कृत-माषा का जैन-साहित्य

वह ह्रास केवल जैन-सस्कृत साहित्य मे ही बाया हो ऐसी बात नही है, अपितु वह सावैंत्रिक ह्रास था, जो कि जैनो मे भी बाया । फिर भी उसका प्रवाह सर्वथा रुक गया हो—ऐसी बात नहीं है । बाज भी अनेक जैन विद्वान विभिन्न क्षेत्रों मे सस्कृत-साहित्य का निर्माण कर रहे हैं । अगुवत अन्वोलन प्रवर्त्तक आचार्य श्री तुलसी और उनके सघ का इस दिशा मे विशेष परिश्रम चल रहा है । इन चार दशको मे ज्याकरण, काव्य, दर्शन, निबध, टीका और स्तोत्र आदि विषयक अनेकानेक महत्त्वपूर्ण सस्कृत ग्रथो का निर्माण हुआ है । उनमे भिक्षुशब्दानुशासन-महाव्याकरण, मिक्षु शब्दानुशासन वृहद्वृत्ति, भिक्षु शब्दानुशासन लघुवृत्ति, कालुकोमुदी, तुलसी प्रभा आदि व्याकरण ग्रथ, भिक्षु चरित, अर्जुनमालाकार, प्रभवप्रबोधा, अश्रुवीणा आदि गद्य और पद्यकाव्य, जैनसिद्धान्त दीपिका, मिक्षु न्याय-कर्णिका, ग्रुक्तिवाद, अन्यापदेश आदि दर्शन-ग्रथ, शिक्षापण्णवित, कर्त्तव्य-पट्त्रिशिका, मुकुल्य, उत्तिष्ठत जागृत !!, निबध निकृत आदि विभिन्न स्फुट ग्रथ, शात-सुधारस टीका आदि टीका ग्रथ और समुच्चय जिनस्तुति, देवगुरु स्तोत्र जिनस्तव, कालुमक्तामर, कालुकल्याण मदिर, तुलसी स्तोत्र आदि अनेक स्तोत्र ग्रथ गिनाए जा सकते हैं।



प्राचीन आयुर्वेद-कला

श्रीपतराम गौड, एम० ए०, प्रोफेसर विडला कालेज. पिलानी

प्रस्तुत लेख का उद्देश्य प्राचीन काल मे प्रचलित-आयुर्वेद-विज्ञान और कला का सक्षिप्त परिचय देना है। आयुर्वेद को देशी चिकित्सा Indigenous System कहना अपमान-जनक और अज्ञानमूलक है। क्योंकि आयुर्वेद प्राचीन काल में विश्व के बहुत बड़े भू-भाग में सार्वदेशिक या सार्वजनीन चिकित्सा-प्रणाली रह चुकी है और अब भी उसकी भारत तथा अन्य देशों में मान्यता है। मगोलिया की खुदाई से चौथी-पाँचनी शताब्दी का जो आयुर्वेद-ग्रन्थ "वावर मैन्युस्क्रिट" के नाम मे उपलब्ध हुआ है, नह सिद्ध करता है, कि आयुर्वेद की जहें प्राचीन काल मे दूर-दूर तक फैल चुकी थी। चीन, जापान और सिंहलादि मे प्रचलित सूची-वेध-प्रणाली भी आयुर्वेद की प्राचीन प्रणाली है। आजकल के भारत के विश्व-विद्यालयों में जो पाठ्य पुस्तकें पढाई जाती है, उनमे प्राय प्राचीन चिकित्सा की हीनता दिखाना ही पाण्डित्य-प्रदर्शन का परिचायक माना जाता है। भारतीय नामधारी विद्वानो की लेखनी से लिखे हुए ऐसे लेख भी---कभी वढे उपहासास्पद लगते है। लेखक आधूनिक सल्फा-ड्रग्ज का वर्णन करते हुए गर्व से फूल उठते हैं, किन्तु उन्हें स्वप्न में भी यह पता नहीं, कि उनके पूर्वजों ने गघक, ताल और मल्ल के यौगिकों का शताब्दियो पूर्व विकास कर लिया था और ससर्गज-व्याधियो पर आज तक उनका प्रयोग किया जाता है। विषो के प्रयोग पर वायुर्वेद का जैसा असाघारण अधिकार रहा है, वैसा आधुनिक चिकित्सा प्रणाली का आज भी नहीं है। एक अन्य पाठ्य पुस्तक में आधुनिक शल्य-चिकित्यसा की सिद्धियों का वर्णन करते हुए लेखक ने लिख मारा, कि भारत मे पहले कोई अग काटना होता, तो लाठियो से पीट कर बीमार को वेहोश किया जाता था। इसके बाद उसे बाँघ कर करौती से उसका अग काटा जाता था। विश्व-विद्यालय के छात्रो को ज्ञान वितरण करते हुए इस प्रसग मे लेखक ने अपने अद्भुत अज्ञान का परिचय दिया है। सभवत इस प्रकार के लेखो का उद्देश्य यह प्रचार करना है, कि भारतीय संस्कृति वडी हीन है

प्राचीन आयुर्वेद-कला

और उसकी तुलना में पाश्चात्य सम्यता बहुत के ची है। क्यों कि किसी को वेहोश करने के लिए सम्मोहन किया का प्रयोग सबसे पहिले शायद भारतवर्ष में ही किया गया था। ऋषेद में भी शल्य-चिकित्सा का वर्णन है और सम्मोहन कला का भी। खिलाते ही बेहोश करने वाली या खून में पहुचते ही शून्यकारी शरपु खा जैसी जिंदयों का ज्ञान भी भारतीयों को था। वेदों की ऋचाओं से तो यह सिद्ध होता है कि अधिवनीकुमार प्लाष्टिक सर्जरी भी जानते थे, जिससे उन्होंने अपाला के नयी टाँगे जोड़ दी थी। यदि उक्त लेखक ने आधुनिक शल्य-चिकित्सा या भैपज्य विज्ञान का कोई इतिहास भी पढ़ा हो, तो उसे यह बात याद रखनी चाहिए थी, कि स्वय पश्चिमी डाक्टरों ने आधुनिक शल्य-चिकित्सा के विकास में आधुनेंद का ऋण स्वीकार किया है। इसी प्रकार की भ्रान्तियों का निराकरण करने के लिए प्रस्तुत सक्षिप्त लेख लिखा गया है।

चिकित्सा का प्रारम्म-विन्दु द्रव्य ज्ञान है। इस ज्ञान के अतर्गत वातु, मूल और जीव सम्बन्धी सभी पदार्थों का यथावत् स्पष्ट और व्यवस्थित ज्ञान वैद्य को रहता था। वर्तमान काल में आयुर्वेद के जो निषण्दु उपलब्ध है, वे अपेक्षाकृत बाबुनिक हैं तथा अनेक भ्रान्तियों से पूर्ण है। भ्रान्तियों का मूल कारण यह था, कि भारत में द्रव्यों के सैकड़ों आम्नाय रहे हैं। उनकों एकसाथ सकलित करने के प्रयास में भ्रान्तियों और पुनरावृत्तियों का होना अनिवार्य था। उदाहरणार्थ तेलगु भाषा में एक प्रकार की रतन-पुनर्नवा को "रत्नपुरुषम्" कहते है, किन्तु रत्न-पुनर्नवा वास्तव में उससे विल्कुल भिन्न जड़ी है। इसी से किस योग में कौन सी रत्न-पुनर्नवा काम में लेनी चाहिए यह जानना अत्यन्त कठिन और गुरू-गम्य विषय है। अगिरा जैसे प्राचीन वनस्पति-वास्त्रियों के ग्रन्थ आज लुप्त हो चुके है। आधुनिक पाश्चात्य वनस्पति-विज्ञान की दृष्टि से जो नामकरण किए जाते हैं, उनसे भी आयुर्वेद की जड़ियों का मूलरूप समक्तने में भ्राति की ही वृद्धि होती है। आयुर्वेद की प्राचीन जड़ियों का सही ज्ञान प्राप्त करने का सबसे सुलभ उपाय सभी उपलब्ध निषण्दुओं का अकारादि कम से वर्गीकरण हो सकता है। इस दिशा में महामहोपाच्याय भगीत्य स्वामी का सदिक्ष वनौष्ठि-वास्त्र आदर्श ग्रन्थ माना जा सकता है। स्वामी जी ने उक्त ग्रन्थ में जिन्नों के क्ष्य में पेश की जा सकती हैं। फिर भी यह मानना ही होगा, कि एक जड़ी सबन्धी प्राचीन वैद्यों के विचार एकत्र करके स्वामी जी ने आयुर्वेद की बड़ी सेवा की है।

दूसरी बात यह है, कि आज जो टूटा-फूटा ज्ञान तीन हजार जिंडयों का आयुर्वेदजों को है, उसका सम्बन्ध केवल औषि िनघण्डुओं से ही है, किन्तु धातु-विषयक ज्ञान की तो और भी दुर्वजा है। आज न बोधायन का "धातु-सर्वस्व" मिलता है और न पतव्याल का "लोह-शास्त्र" ही सुलम है। भूगमं-विद्या को जानने वाले गर्ग और वेदव्यास भी आज हमारे बीच में नहीं है। फिर यह कैसे सम्भव हो सकता है, कि हम आज शुडाल, रसक, ही की और अजन जैसी सुप्रसिद्ध धातुओं का भी पता लगावे ये आयुर्वेद की शुद्ध खिन गर्भ का नितात दुर्लम हो चुकी है। विज्ञान-विकृत शुद्ध गयक ही आज हमें मिल सकती है। इससे भी बुरी हालत जीव-विज्ञान की है। आज तो आयुर्वेद जीव-विज्ञान की जानकारी प्राप्त करना ही अनावश्यक सममते है। जिन प्रक्यों से दबा बनती है, जनके ज्ञान का आज यह हाल है, तो प्राचीन

आयुर्वेदिक औषियो के चमस्कारो की कल्पना भी हम कैसे कर सकते हं ? आज हमारे देश को जिंदयों के जीवक की आवश्यकता है। आज यदि मुपेण और धन्वतिर पैदा हो, तो सजीवनी, रसायनी, सावण्यंकणीं और विशल्यकणीं वीषियों की हमारे देश में कोई कमी नहीं है।

चिकित्सा का दूमरा अग औपघ-निर्माण है। आज के विशेषज्ञता के युग मे जो औपघि-जाता है, वह कभी औषध निर्माता नही हो सकता। किन्तु ज्ञान-ममन्वय सरलता और मस्तेपन की दृष्टि से आयुर्वेद मे यही उचित माना गया था, कि जिसको द्रव्यञान हो वही दवा भी तैयार करे । आजकल वटी-बडी फार्मेंसी और बडे-बडे यत्र दवा बनाते है। आज की आयुर्वेद की रसायन-शालाएँ उनके नामने बडी फीकी लगती है। फिर आजकल वैज्ञानिक बडी मफार्ट में दवा बनाते हैं, और वे दवा का मार Active Principle निकालना जानते है। लोग कहते है, कि प्राचीनकाल मे यह महान ज्ञान आयुर्वेदजी को या ही नही । इसलिए आयुर्वेद आधुनिक चिकित्सा का मुकाबला ही कैसे कर मकता है ? किन्तु "अशनकल्प" भीर "पाक-सर्वस्व" के उद्धरणो को यदि हम भरद्वाज-कृत वृहद् विमान-शास्त्र मे पढे, तो स्पष्ट हो जाएगा कि 'प्राचीनकाल मे भी यत्र होते थे और उनसे औपिवयों से सत्व निकाला जाता था और गोली,चुर्ण-चटनी सब बनाए जाते ये। भिन्न-भिन्न प्रकार की अग्नियों और भिन्न-भिन्न प्रकार के पाकों का ज्ञान भी उनको था। इस शास्त्र मे उनकी औपधि-निर्माण-कला पराकाप्ठा पर पहुँची हुई थी। यत्र-वल मे उडन-शील घातुओ को स्थैयं प्रदान करना आयुर्वेद की अद्वितीय सिद्धि है। व्याडि और निद जैसे सर्वज भैपज्य जिल्पी (Pharmaceutical Engineers) प्राचीन काल में हो चुके हैं, जिन्होंने सोमानलयत्र और गर्भ-यन्त्र जैसे अद्भुत यत्रो का निर्माण किया था । ये दोनो यत्र स्वतः सचारित निर्वात यन्त्र हं अर्थात् Automatic vaccum है । वात का नितान्त अभाव होने पर दीपक जल ही नहीं सकता। किन्तु गीता में लिखा है "यथा दीपो निवातस्यो नेङ्गते सोपमा स्मृता" यह अमर-दीप आयुर्वेद के महर्पि प्राचीन काल मे यत्र-कीमल से जला चुके हैं। मैंने अनेको आधुनिक एजिनियरो से उक्त यन्त्रो की विधि के बारे मे पूछा है, किन्तु अब तक कोई भी सरल और सफल विधि नहीं बता सका।

चिकित्सा का तीसरा अग निदान है। रोग की पहिचान ही नहीं, तो इलाज हो ही नहीं सकता। प्रक्त उठता है, कि रोग का कारण क्या है? आयुर्वेद के अनुमार व्याधि कर्मज भी होती है, स्वामाविक भी और औपसींगक भी। ऐलोपेथी स्वामाविक रोगों के अतिरिक्त कीटाणु जन्य रोग प्रमुख मानते हैं। आयुर्वेद के औपसींगक रोग उससे मिलते हैं। अथवंवेद में कीटाणुओं का भी विस्तृत वर्णन मिलता है। फिर भी यह मानना होगा, कि आधुनिक चिकित्सा का कीटाणु ज्ञान अधिक विस्तृत और व्यवस्थित है। प्राकृतिक चिकित्सा और होमियोपेथी रोग का कारण विप मानते हैं। आयुर्वेद त्रि-दोप सिद्धान्त को मानता है। कुछ आयुर्विक आयुर्वेद्द विज्ञान के जीवाणु-सिद्धान्त को सही और आयुर्वेद के एकात्मवाद तथा त्रि-दोप सिद्धान्त को गलत वताते हैं। मेरी समक्ष में इन दोनों में कोई विरोध नहीं है। आत्मा को व्यापक-तत्व तथा दोपों को सूक्ष्म प्रेरक कारण के रूप में न समक्ष सकने के कारण ही विद्धानों ने आयुर्वेद-पद्धति का विरोध किया है। वस्तुत आयुर्वेद का साहित्य बहुत विशाल है और रोग के कारण भी अनेक माने गए हैं। यथा प्रारब्ध कर्म, क्षेत्र, मन,

प्राचीन आयुर्वेद-कला

विष, कीटाग्, असतुलन, दोष आदि । प्रश्न यह उठता है, कि आधुनिक विज्ञान जैसे यन्त्रो की सहायता से रोगो का निश्चय करता है, इसी प्रकार रोग निश्चय का प्राचीनो का क्या उपाय था? प्राचीन काल मे सर्वज्ञता प्राप्त करने के लिए जो उपाय बताए गए है, उनमे योग एक है। योगी की बाहर भीतर की सभी वस्तएँ प्रत्यक्ष दिखाई देती है। इसी अन्तर्वोघ से सभी रोगो का सूक्ष्म परिचय प्राचीनो को हुआ था। ससार के सभी विषयो का कम-बद्ध ज्ञान वेद से पहिले विकसित हुआ था। इसलिए प्राचीन वैद्य ज्योतिप को सहायता से रोग का सम्पूर्ण रूप सही-सही समक लेते थे। कहा भी है "लग्नवज्ञेन रोगमाह चक्रपाणि।" अर्थात चक्रपाणि वैद्य ने बतलाया है, कि सभी रोग लग्न के अधीन है। प्राचीन काल मे सामद्रिक-शास्त्र का समुचित विकास हुआ था। इसलिए भारतीय पुराणो मे लिखा है, कि गुल्फ, नितम्ब पदादि चौदह ध्रगों के शुभाशभ लक्षण जो भलीभाँति जानता है, उसे वेद की चौदह विद्याओं का रहस्य ज्ञात हुआ समस्ते। यह लक्षण विज्ञान रोग-निदान का अचूक साधन था। आजकल होमियोपेथी मे लक्षण-विज्ञान को समुचित महत्व दिया जाता है। पर बेद है, कि वह अभी उसे अचूक और व्यवस्थित नही बना सका। नाडी-विज्ञान भी प्राचीन काल मे बहुत विकसित हुआ था। नाडी छुकर अथवा हाथ के घागा बाधकर केवल कम्पनो के आधार पर रोग का सही पता देने वाले कोई-कोई वैद अब भी मिलते है। रोगो का पता लगाने के लिए अध्यारम-विद्या का प्रयोग भी प्राचीन काल में किया जाता था। इस विद्या से सक्स भावो और विचारो का स्थूलीकरण और पाधिवीकरण कर लिया जाता था। मध्यभारत मे अब भी ऐसे एक महात्मा है, जो कासे की वाली और देशी कागज को शरीर पर रखकर अन्दर का चित्र उतार लेते है। यह चित्र वर्तमान काल के सभी X-Ray यन्त्रों से अधिक स्पष्ट होता है।

चिकित्सा का चौथा अग बारीर-विज्ञान है। यद्यपि वर्तमान काल के वैज्ञानिको की यह मान्यता सही है, कि उन्होंने यत्रो की सहायता से और शल्य-किया से बारीर रचना का जैसा गहरा जान प्राप्त किया है, वैसा प्राचीनों को हो हो नहीं सकता था। क्योंकि बारीर के स्थूल रूप को हमारे प्राचीन ऋषि बहुत सहत्व नहीं देते थे। वे स्थूल का कारण सूक्ष्म को मानते थे और बहुत्तर हजार नाहियों का विवरण "आर्ष-वारीर-विज्ञान" में मिलता है। १०० ममं, सीयुम्ण जाल, त्रिकूट, छ योगिनी और सात-धारणाएँ आर्ष-वारीर-विज्ञान" के सूक्ष्म रहस्य है। "जिनमें वर्तमान विज्ञान की कोई गति नहीं है और आधुनिक वैद्य भी आधुनिकता के बहाव में बहु कर इन्हें भूल बैठे है। "देवता-प्रकरण" में उन्होंने अस्थि-विज्ञान को स्पष्ट किया था तथा उन्हें गर्भ-विज्ञान का भी समुचित ज्ञान था। ६४ प्रकार के वायु जन्य रोग, ४० प्रकार के फिल्ल और २० प्रकार के कफज रोगों को तथा एकादश प्राणों की शरीर-सस्था को वे अच्छी तरह समभते थे। भाषा में अन्तर हो सकता है। आज लकवे का कारण मस्तिष्क की कोषाओं का सूखना माना जाता है। पहिले यह वायु जन्य रोग माना जाता था। क्योंकि उनकी राय में वायु ही इन कोषाओं को सुखाती है।

पाचवा अग चिकित्सा है। अत्यधिक औषधि प्रयोग प्राचीन काल मे अनुचित समभा जाता था। प्राकृतिक आहार-विहार स्वास्थ्य के लिए आवश्यक समभा जाता था। यदि कुछ गडबडी होती, तो पहला

उपाय लघन माना जाता था। यदि रोग किन होता, तो पच कमं का आश्रय लिया जाता। इसके वाद आवश्यकतानुमार सरल, निर्दोप और हितकारी औपिधयो का मत्र सहित मेवन कराया जाता था। जरा और कुष्ठ जैमे महाभयानक और अमाध्य रोगो के निए सस्कार-युक्त पारे का प्रयोग किया जाता था। शाचीन काल में औपिध-विज्ञान, कन्प-विज्ञान, रमायन-विज्ञान और रम-विज्ञानादि का ममुचित विकास हो चुका था। मिद्ध योग अथवा पेटेन्ट औपिधया भी वनती थी। जिनके योग में रोग को स्थायी रूप से उत्ताड फैका जाता था। धनी कोमल प्रकृति वानों को तुरन्त लाभ पहुँचाने के निए रमीपिधयों का प्रयोग किया जाता था।

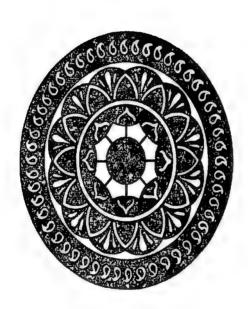
छठा अग निडियाँ हैं । आयुर्वेद ने चिकित्सा के क्षेत्र में जो मिढियाँ प्राप्त की, जनका पूरा विवरण एक पुस्तक लिखकर ही किया जा सकता है। आयुर्वेद की महान् विभृतियों में अध्विनीकुमार, धन्वतिर और मुश्त जैसे मिढ-हस्त शल्य-चिकित्सक हो चुके हैं, जो अधे को नये नैत्र दे सकने थे, मिन्निटक की शल्य-चिकित्सा कर सकते थे, कटे हुए पैरों के न्यान पर नए, पैर जोट सकते थे और बूढे को जवान बना सकते थे। रावण जैसे बाल-रोग विशेषज्ञ और उद्युवनिवद्या के पारगत आयुर्वेद में हो चुके हैं। नित्यनाय, नागार्जुन, पूज्यपाद, घुडिनाय, लल्ल, नारायण जैसे गुटिका, पादुका-मिद्ध आयुर्वेद की महान् विभृतिया है। चरक, वाग्मह, आगिरस भारद्वाज और जीवक जैसे विशेषज्ञों पर आयुर्वेद को गर्व है। मुद्दें को जिलाने और गलित कुट के गले अगो को फिर से उगाने में महाराज सोमदेव जैसे रस-सिद्धों ने अपने चमत्कार प्रकट किए थे। गर्भ में लिंग-परिवतन आयुर्वेद में सरल माना जाता था।

चिकित्सा का मातवा अग परिचर्या है। रोगियों की सेवा गुश्रूपा के लिए आतुरालय होते थे। ये आतुरालय राजवैद्यों की देख-रेख में चलने थे। किन्तु उन आनुरालयों का अत्यधिक विस्तार नहीं था। क्योंकि अत्यधिक बीपिय का प्रयोग जिस प्रकार प्राचीन आचार्य वज्यें समभने थे, उसी प्रकार अन्यधिक परिचर्या-चिन्ता को भी अनावव्यक मानते थे। कोई भी विद्वान जब अपनी चरम-सीमा पर पहुंच जाता है, तब उसमें मरल विधिया प्रकट होती हैं। इस दबा के बाद क्या दिया जाए और इससे बाद क्या और इसके बाद क्यों थे यह भी एक प्रकार की चक्कर वाजी है। आयुर्वेद ने उस चक्कर वाजी से बचने के लिए परिचर्या की एक मरल विधि खोज डाली। इस विधि का नाम है अनुपान। अनुपान से एक ही औपिश अनेक रोगों और अनेक अवस्थाओं पर विजय पा सकती है। इसीलिए अनुपान-विद्या आयुर्वेद मे एक अलग शाखा की तरह विकसित हुई थी।

बेद है कि आयुर्वेद का आज हाम हो रहा है। नवीनता की घुन में हम प्राचीन विज्ञान को भूलते जा रहे हैं। आयुर्वेद की हजारों पुस्तके अब भारत से बाहर जा चुकी हैं और वे अब दुष्प्राप्य हो चुकी हैं। श्री म० पदें जी ने विदेशों में गई इम प्रकार की एक हजार पुस्तकों की एक सूची तैयार की श्री। श्री रामदास गौंड ने भी अपनी पुस्तक "हिन्दूत्व" में आयुर्वेद के अनेक अलम्य प्रन्थों की सूची दी है। भरद्वाज के "विमान-जास्त्र" में भी इसी प्रकार की सूची है। मेरे सामने भी अनेक खोएे हुए प्रन्थों के प्रसग आए हैं। कुछ दिन पहिले एक मित्र ने मुक्ते सूचित किया था, कि गाव की एक गली में "सीरम्य-सूत्र"

प्राचीन आयुर्वेद-कला

का एक प्राचीन पन्ना उन्हें मिला था। हमारे देश में अस्मिता कब जागेगी, जब इन रत्नों को बटोर कर हम अपने पूर्वजों की महान् घरोहर का रूप तो समक्त सकेगे। हजारों लोग इस देश से हर वर्ष विदेशों में जाते हैं। पर खेद हैं, कि किसी के मन में यह विचार ही नहीं उठता, कि कम से कम इन दुलंभ ग्रन्थों की चित्र-प्रतिलिपि तो हम अपने देश ले चले। यदि इस लेख को देखकर ही इन ग्रन्थों के सकलन की इच्छा किसी में जाग जाग, तो लेखक अपना परिश्रम सार्थक समक्षेगा।



महावीर ऋौर वुद्ध पूर्व-भवों में

अणुव्रत परामर्शक मुनि श्री नगराजजी

जैन और बौढ परम्परा मे पूर्व-भव-चर्चा भी लगभग ममान पढ़ित मे ही मिलती है। महावीर और बुढ़ की भव-चर्चा मे तो एक अनोली समानता भी है। प्रथम तीर्यद्भर ऋषभ ने अनेक भवो पूर्व मरीचि तापस को लक्ष्य करके कहा—"यह अन्तिम तीर्यकर महावीर होगा।" इसी प्रकार अनेक कल्पो पूर्व दीपकर बुढ़ ने सुमेध तापस के विषय मे कहा—"यह एक दिन बुढ़ होगा।" महावीर की घटना उनके पच्चीस भव पूर्व की है। बुढ़ की घटना पाच-सी इकावन भव पूर्व की है। दोनो घटनाओं का संयुक्त अव्ययन सरस और ज्ञान-वर्षक होने के साथ माथ दोनो परम्पराओं की ममान धारणाओं का परिचायक भी होगा।

मरीचि तापस

उस समय भरत चक्रवर्ती का पुत्र मरीचि प्रथम तीर्थंकर थी ऋपभ के पास दीक्षित हुआ। ग्रीप्म कालीन परीपहों से व्याकुल होकर, वह त्रिदण्डी तापस वन गया। वह समवशरण के बाहर वैठता। लोगों के पूछने पर अपनी दुवंलता स्पष्ट-स्पष्ट कह देता। कोई दीक्षार्थी उनके पास आता, तो वह ऋपभ तीर्थंकर के पास दीक्षित होने की प्रेरणा देता। एक बार भरत चक्रवर्ती ने आदि तीर्थंकर ऋपभ से पूछा— "भगवन् । समवशरण में स्थित साधु-साध्वयों या अन्य प्राणियों में ऐसा कोई व्यक्ति है, जो आगामी काल में तीर्थंकर पद पाने वाला हो। थी ऋपभ ने कहा—भरत । समवशरण में अभी ऐसा कोई व्यक्ति नहीं है। हाँ, समवशरण से बाहर मरीचि तापस ही ऐसा प्राणी है, जो इसी चौबीसी में अन्तिम तीर्थंकर महावीर होगा। भरत चक्रवर्ती इस परिसवाद को लेकर मरीचि के पाम आए, उसका अभिनन्दन किया और

महावीर और बुद्ध पूर्व-भवो भे

यह गौरवपूर्ण भविष्यवाणियाँ उसके सामने कही । मरीचि तापस इस हर्ष-सवाद को सुनकर नाच उठा । उसके मन मे अपने कुल का अह जागा । वह जोर-जोर से कहने लगा—"मेरे पितामह आदि तीर्थंकर, मेरे पिता आदि चक्रवर्ती और मैं स्वय इस अवसर्पिणी कालाई में ही वासुदेव, चक्रवर्ती और अन्तिम तीर्थंकर वनूंगा । अहो, मेरा कुल । अहो मेरा कुल ।" इस अह अभिव्यक्ति से मरीचि ने अशुभ गोत्रकर्म उपार्जित किया, जिसके फलानुसार ही भगवान् महावीर तीर्थंकर होते हुए भी, पहले देवानन्द बाह्मणी के उदर में आए । भगवान् महावीर के कुल सत्ताईस भवो का वर्णन आता है, जिनमे दो भव मरीचि-भव से पूर्व के है, शेप बाद के । सत्ताईस भवो मे प्रथम भव नयसार कर्मकर का था । इसमे उसने किसी तपस्वी मुनि को आहार का दान दिया और प्रथम वार सम्यग्-दर्शन उपार्जित किया । भगवान् महावीर के जीव ने इन सत्ताईस भवो मे जहाँ चक्रवर्ती और वासुदेवत्व पाया, वहाँ सप्तम नरक तक का दु ख भोग भी भोगा । अपने पच्चीसवे भव मे तीर्थंकरत्व-प्राप्ति के बीस निमित्तो की आराधना करते हुए तीर्थंकर गोत्र बाँघा । तदनन्तर अपने छव्वीसवें भव मे "प्राणत" नामक दशम स्वगं मे २० सागरोपम काल तक वे रहे और सत्ताईसवें भव मे उन्होंने भगवान् महावीर के रूप मे जन्म लिया ।

सुमेध तापस

अनेक कल्प व्यतीत हो गए कि शास्यमुनि अर्थात् बुद्ध अमरावती नगरी मे, एक ब्राह्मण-कुल मे उत्पन्न हुए थे। उनका नाम सुमेध था। बाल्यकाल मे ही उनके माता-पिता का देहान्त हो गया था। सुमेध को वैराग्य उत्पन्न हुआ। उसने तापस-प्रवृज्या ली। एक दिन उसने विचार किया, कि पूनमंव दू ख है, मै उस मार्ग का अन्वेषण करता हैं, जिस पर चलने से भव से मुक्ति मिलती है। ऐसा मार्ग अवस्य है। जिस प्रकार लोक मे दूख का प्रतिपक्ष सुख है, उसी प्रकार भव का भी प्रतिपक्ष विभव होना चाहिए। जिस प्रकार उष्ण का उपशम शीत है, उसी प्रकार रागादि दोष का उपशम निर्वाण है। ऐसा विचार कर सुमेध तापस हिमालय मे पर्ण कुटी बनाकर रहने लगा । उस समय लोकनायक दीपकर बुद्ध ससार मे धर्मोपदेश करते थे। एक दिन सुमेध तापस बाश्रम से निकलकर आकाश मार्ग से जा रहे थे। देखा कि लोग नगर को अलंकृत कर रहे है, भूमि को समतल कर रहे है, उस पर बालू का आकीर्ण कर लाज और पुष्प विकीणं कर रहे है, नाना रगो के वस्त्रो की ध्वजा-पताका का उत्सर्ग कर रहे है और कदली तथा पूर्ण घट की पन्ति प्रतिष्ठित कर रहे है। यह देख कर सुमेघ आकाश से उत्तरे और उन्होंने लोगो से पूछा, कि किस लिए मार्ग-गोवन हो रहा है। सुमेघ को प्रीति उत्पन्न हुई और बुद्ध-बुद्ध कहकर वे बढे प्रसन्न हुए। सुमेध भी मार्ग-शोधन करने लगे। इतने मे दीपकर बुद्ध आ गए। भेरी बजने लगी। मनुष्य और देवता साधु-साधु कहने लगे। आकाश मे मदार पुष्पो की वर्पा होने लगी। सुमेध अपनी जटा खोलकर, बल्कल चीर और चर्म विछाकर, भूमि पर लेट गए और यह विचार किया, कि दीपकर मेरे शरीर को अपने चरण-कमल से स्पर्श करे, तो मेरा हित हो। लेटे-लेटे उन्होने दीपकर की बुद्ध-श्री को देखा और चिन्ता करने लगे, कि सर्व क्लेश का नाश कर निर्वाण-प्राप्ति से मेरा उपकार न होगा। मुफ्तको यह

^९ कल्पसूत्र, बालावबोघ पु० ३६-४६

अच्छा मालूम होता है, कि मैं भी दीपकर की तरह परम सबोधि प्राप्त कर अनेक जीवो को धर्म की नीका पर चढा कर ससार-सागर के पार ले जाऊँ, और पश्चात् स्वय परिनिर्वाण मे प्रवेश करूँ। यह विचारकर उन्होंने "वुद्ध भाव" के लिए उत्कट अभिलापा (पालि अभिनीहार) प्रकट की।

दीपकर के समीप सुमेध ने बुद्धत्व की प्रार्थना की और ऐमा दृढ विचार किया, कि बुद्धों के लिए मैं अपना जीवन भी परित्याग करने को उद्यत हूँ। इस प्रकार सुमेध अधिकार सम्पन्न हुए।

दीपकर उनके पास आकर वोले—"इस जटिल तापस को देखो। यह एक दिन बुढ़ होगा।"
यह बुढ़ का "ज्याकरण" हुआ। "यह एक दिन बुढ़ होगा"—इस वचन को सुनकर दैवता और मनुष्य
प्रसन्न हुए और वोले—"यह "बुढ़-बोज" है, यह "बुढ़ाकुर" है।" वहां पर जो "जिन-पुत्र" (बुढ़-पुत्र)
थे। उन्होने सुमेच की प्रदक्षिणा की। लोगो ने कहा—"आप निश्चय हो बुढ़ होगे। दृढ पराकम करो,
आगे बढो, पीछे न हटो।" सुमेघ ने सोचा कि बुढ़ का वचन अमोघ होगा।

बुद्धत्व की आकाक्षा की सफलता के लिए सुमेध बुद्ध-कारक धर्मों का अन्वेपण करने लगे, और महान् उत्साह प्रविधित किया । अन्वेपण करने से दण पारिमताएँ प्रकट हुई, जिनका आसेवन पूर्वकाल मे बोधिसत्वो ने किया था। इन्ही के ग्रहण से बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। सुमेध ने बुद्ध गुणो को ग्रहणकर दीपकर को नमस्कार किया। सुमेध की चर्या अर्थात् साधना प्रारम्भ हुई और ५५० विविध जन्मो के पश्चात् वह तुपित-लोक मे उत्पन्न हुए, और वहां बोधि प्राप्ति के सहन्न वर्ष पूर्व बुद्ध हलाहल शब्द इस अभिप्राय से हुआ, कि सुमेध की सफलता निश्चित है। तुपित-लोक से च्युत होकर माया देवी के गर्भ मे उनकी अवकान्ति हुई और मनुष्य भव धारण कर उन्होने सम्यक्-सम्बोधि प्राप्त की।

उनत प्रकरणों में भव-भ्रमण का प्रकार, आयु की दीर्घता आदि अनेको विषय अन्वेषणीय वन जाते हैं। तीर्थंकरत्व-प्राप्ति के लिए वीस निमित्त और युद्धत्व-प्राप्ति के लिए दश पारमिताएँ अपेक्षित मानी गई हैं। उन निमित्तो और पारमिताओं के हार्द में बहुत कुछ समानता है।

बीस निमित्तक

- १. अरिहन्त की आराधना
- २. सिद्ध की आराधना
- ३. प्रवचन की आराधना
- ४ गुरु का विनय

^९ बौद्ध घर्म दर्शन, पृ० १८१-८२

महावीर और बुद्ध पूर्व-भवो मे

- ५ स्थविर का विनय
- ६ बहुश्रुत का विनय
- ७ तपस्वी का विनय
- अभीक्ष्ण ज्ञानोपयोग
- ६. सम्यग् दर्शन
- १०. विनय
- ११ षड् आवश्यक समाचरण
- १२ नयम का निरतिचारपालन
- १३ ध्यान
- १४ तपश्चर्या
- १५ पात्र-दान
- १६ वैयावृत्य
- १७ समाधिदान (गुरु आदि को)
- १८ अपूर्व ज्ञानाम्यास
- १६ श्रुत-मक्ति
- २० प्रवचन प्रभावना

दश पारमिताएं (पाली रूप-पारमी)

- १ दान
- २ शील
- ३ नैष्कर्म्य
- ४ प्रज्ञा
- ५. वीर्यं
- ६ शान्ति
- ७. सत्य
- म अधिष्ठान (दृढ निश्चय)

[े] इसे हियाण विसाहिय-कारणेहि आसेविय बहुलीकएहि तित्थियर-णास-गोय-करमं निञ्चतेसु, त सहा अरिहंत सिद्ध पवयण गृह थेरे बहुस्सए तवस्सीसु वच्छलयाय तेसि अभिक्खणाणे वजो गैयः।।१॥ वंसण विणय आवस्सयए सीलव्वएय णिरवहयारे खणलव तविच्चियाए वैयावच्चे समाहीयं ।।२॥ अपुन्वणाणा गहणो सुय-मत्ती पवयणोप्यमावणाया एएहि कारणेहि तित्थ्यरत्त लहइ जीवो ।।३॥ ——जाताधर्मकथाङ्ग सूत्र—अ०६

- ६ मंत्री
- १० जपेक्षा—(सुख और दुग में समस्थिति) ¹

एक समीक्षा

२० निमित्तो और १० पारिमताओं में भावनात्मव साम्य के माथ एक मीलिक अन्तर भी है। बुढ, बुढ़त्व प्राप्ति के लिए कृत मकल्प होते हैं और मार्ग कियाएं बुढ़त्वप्राप्ति के लिए करते हैं। जैन परम्परा के अनुसार बीतरागता (बौद्ध परिभाषा में अहंत् पद) के लिए हाँ प्रयत्न विहित हैं। तीर्थकरत्व एक गरिमा पूर्ण पद हैं, बह काम्य नहीं हुआ करता, बह तो सहज सुकृत-सचय में प्राप्त हो जाता है।

विह्त तप को किसी नदबर कास्य के लिए अपिन कर देना जैन परिभागा से "निदान" कहलाता है। वह विराधकता का सूचक है। भौतिक ध्येय के लिए तप करना भी अधारतीय है। वैद्ये से बुद्धत्व इसलिए कास्य माना गया है, कि वहाँ व्यक्ति अपनी भव-मुमुक्षा को गाँण करता है और विध्व-मुक्ति के लिए इच्छुक होता है। तात्पयं होता है—जैनो ने तीर्थकरत्य को उपाधि विधेप से जोटा है और बौद्धों ने बुद्धत्व को केवल परोपकारता से। यही अपेक्षा-भेद दोनो परम्पराओं के मीलिक अन्तर का कारण बना है। परोपकारता जैन-धर्म में भी आकाक्षणीय नहीं है और पद्मकाक्षा बौद्ध-धर्म में भी उपा-देय नहीं है। इस प्रकार उक्त अन्तर केवल सापेक्ष वचन-विन्यास ही ठहरता है।

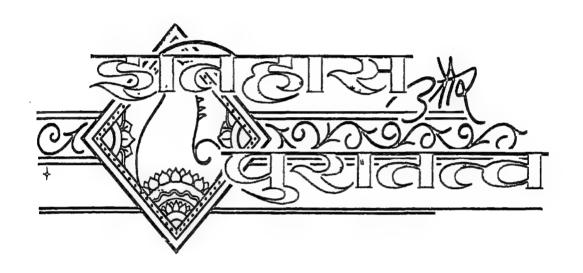


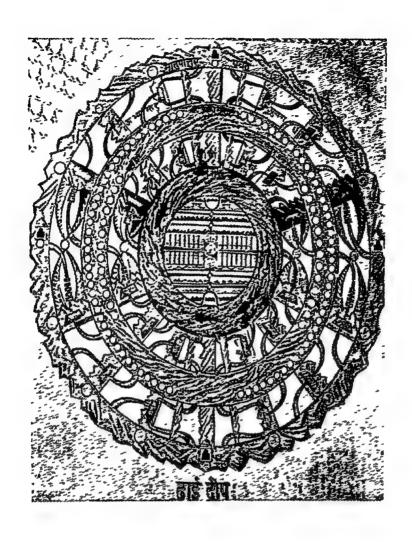
[ी] बौद्ध धर्म दर्शन, पृ० १८१-१८२

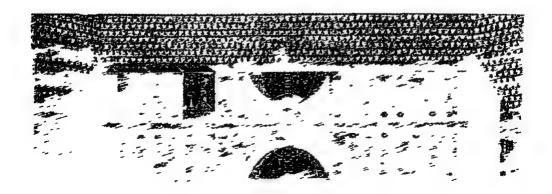
दशर्वकालिक सूत्र ६-४

व दशाश्रुत स्कन्ध, निदान प्रकरण

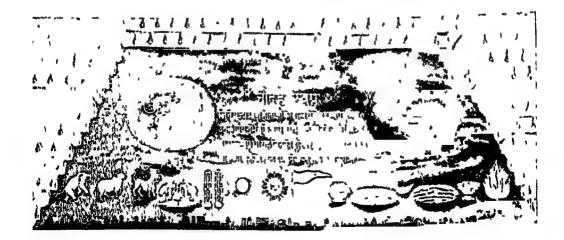
चउव्विहा खुल तव समाही भवइ । तजहा-नो इह लोगट्ठयाए तवमिहिट्ठिज्जा, नो पर-लोगिट्ठयाए तव मिहिट्ठिज्जा, नो कित्तिवण्ण-सद्दिसिलोगट्टयाए तवमिहिठिठ्ज्जा, नम्नत्थ निज्जरट्ठयाए तवमिहिट्ठिज्जा ।











लोकाशाह ऋौर उनकी विचार-धारा

पण्डित दलसुख मालवणिया

वर्तमान काल में जो नम्प्रदाय काज स्थानकवामी नाम से विश्रुत है उसके प्रामाणिक इतिहास के विषय में आज कुछ भी यथायं रूप में परिज्ञात नहीं होता। उन्त नम्प्रदाय का प्रवर्गक कीन था? इतिहास की वृष्टि से इम विषय में अभी तक अनुसंवान एवं खोज नहीं हो सकी है। अभी तक नम्प्रदाय के इतिहास के नाम पर जो कुछ भी और जितना भी लिखा गया है, वह अविकतर विगेव पक्ष के उल्लेखों के काशार पर ही लिखा गया है। इसमें बहुत-मी बाते मत्य है। परन्तु, बहुन-मी आवार-जून्य एवं जन-श्रुति-मूलक भी है। किसी भी मम्प्रदाय विशेष के प्रामाणिक इतिहास को लिखने के लिए उस मम्प्रदाय के अनुयाण वर्ग द्वारा लिखित मामग्री को भी काशार बनाना परम आवस्यक हो जाता है। केवल विरोधी पक्ष की मामग्री को ही आवार नहीं बनाया जा सकता। परन्तु लोकाशाह के बुन से लेकर आज तक किसी भी विद्वान स्थानकवामी मुनि ने अथवा गृहस्थ ने विशुद्ध इतिहास के दृष्टिकोण से कुछ लिखा हो, वह मेरे देखने में नहीं आया। यदि किसी ने कुछ लिखा भी है, तो उत्तम प्रस्ति तथा गुणानुवाद ही अधिक है—
इतिहाम उत्त में नहीं है। अनुसंवान, शोब और खोज की दृष्टि से कुछ भी लिखा नहीं गया।

विद्या-मन्दिर की सामग्री

लोकाशाह पर लिन्न से पूर्व उस विषय की नामग्री का मंत्रय और संकलन मेरे लिए आडग्यम् या। लालभाई दलपत भाई विद्या मन्दिर के हस्त-प्रेतो के विविध भण्डार जिसमे पूर्यणाद श्री पुष्यविजय जी महाराज का मंदार मुख्य है और अन्य दूसरे भण्डारों में भी स्थानक्वासी सम्प्रदाय के विषय में जो लिखित साहित्य एकत्रित किया गया है उसका परिज्ञालन कैंन प्रारन्स कर दिया। बहुत-सी हस्त-प्रतियों

को मैंने देखा। लेकिन इतने भर से ही इतिहास तैयार नहीं होता। इसके लिए स्थानकवासी सम्प्रदाय के भण्डारों का अनुसन्धान परम आवश्यक है। उभय पक्ष की घोज होने पर ही किमी अन्तिम निर्णय पर पहुँचा जा सकता है। परन्तु यह मेरे लिए अभी मम्भवित नहीं था। फिर भी उक्त विद्या मन्दिर में पक्ष और विपक्ष की जो भी और जितनी भी सामग्री उपलब्ध हो सकी है, उमी को आधार बनाकर में यहाँ कुछ लिखने का प्रयत्न कर रहा हूँ। सत्य को ममभने का मेरा यह एक प्रयत्न है, उसे में अपनी अन्तिम घोज नहीं मानता हूँ।

लोकाशाह

लोकाशाह के मत के प्रतिकार रूप में छोटी बडी मिलाकर अनेक रचनाएँ विद्या मन्दिर के भण्डार में उपलब्ध है। किन्तु इनके अलावा दो हस्त-प्रतियों वंडे ही महत्व की है। उनके अध्ययन से मुक्ते यह विश्वास होता है, कि उनते दोनो प्रतियों का मीधा सम्बन्ध लोकाणाह में अवश्य है। बयीकि लोकाशाह के मत को, उनकी विचारधारा को उसमें स्पष्ट रूप में प्रम्तुत किया गया है। यदि इसमें शकाको अवकाण मिल सकता है, तो केवल इतना ही कि उनत दोनो हस्त-प्रतियों लोकाशाह की स्वरचित है, या नहीं? फिर भी मेरे विचार में अधिकतर सम्भावना यही है, कि उन दोनो की रचना लोकाशाह ने स्वय की है, अथवा उनके आदेश के अनुसार उनके निकटरथ किसी व्यक्ति ने की है। लेकिन इतना तो मत्य है, कि वे दोनो लोकाशाह को विचार-घारा की प्राचीनतम हस्त-प्रतिया है। उकन हस्त-प्रतियों का नाम इस प्रकार है

- १ लुकाना सहिहया अने कर्या ५ वोल
- २. लुकानी हुडी ३३ वोल .

अपने इस प्रस्तुत नेन्व मे, दोनो प्रतियों का आधार लेकर तथा लोकाघाह के विरोध में लिखित अनेक अन्य रचनाओं की तुलना करके सत्य की घोध का प्रयत्न होगा, उसे अन्तिम निर्णय कहना मुक्ते अभीष्ट नहीं है। सबसे पहला प्रश्न है, कि लोकाधाह कीन ये? इस विषय में जनश्रृति कुछ भी हो, पर अनुसन्धान के आधार पर यह कहा जा सकता है, कि वे लिपिक थे, विणक जाित के मेहता वशीय थे और अहमदाबाद के रहने वाले थे। विक्रम सवत् १५०० में उनका यितवगं से मतभेद हो गया था। मतभेद होने के बाद में उनका परिचय लखमशीजी से हुआ था, जो स्वभाव से उग्र एव कठोर थे और अमात्य पद पर थे। यह वात "प्रवचन-परीक्षा" के अध्ययन से विदित होती है, जिमकी रचना विक्रम सवत् १६२६ में हुई थी। लखमशी जी ने एक बार अपने परिचित यित से मिद्धान्त ग्रन्य पढाने की प्रायंना की थी, परन्तु परम्परा के अनुसार यित ने पढाने से इन्कार कर दिया। इस पर से बहुत कुछ सम्भव है, कि लखमशी का मुकाव उघर से हटकर लोकाशाह की ओर हो गया होगा। क्योंकि लोकाशाह लिपिक थे, अनेक शास्त्र उन्होंने अपने हाथ से लिखे थे, और साथ में तीन्न जिज्ञासा वृत्ति होने के कारण उन्हें शास्त्र ज्ञान भी था ही। अतः उन्होंने लखमशी की सिद्धान्त ग्रन्थ पढने की जिज्ञासा को सन्तुप्ट किया हो—यह अनुमान किया जा सकता है। फिर उन दोनो ने मिलकर अपने विचरों का प्रचार उस युग के यित वर्ग में प्रथम किया होगा। क्योंकि उन दोनो का सम्बन्ध यित वर्ग से था ही।

लोकाशाह और उनकी विचार-धारा

लोकाशाह द्वारा विरोध '

आचार-शास्त्र के कठोर नियमों के प्रतिपादक आचाराण और दशवैकालिक जैसे सूत्रों के मूलमात्र के अध्ययन से और उस युग में क्याप्त शिथिलाचार को देखकर प्रयम तो लोकाशाह ने उस युग की साधु-सस्था का विरोध किया होगा, यह अनुमान करना अनुचित न होगा। फिर आगे चलकर उन्होंने जो मूर्ति-पूजा का विरोध किया उसके दो आधार हो सकते है—एक लखमशी के साथ शास्त्रों का गहन चिन्तन और दूसरा मुसलिम शासको द्वारा मूर्ति-पूजा विरोधी मावना का प्रसार, जिसका प्रत्यक्ष प्रभाव कबीर-साहित्य में स्पष्ट है। विक्रम सवत् १५४४-४६ के बीच लिखित कमलसयम रचित "कुमतकदली-कृपाणिका" चौपाई में लोकाशाह के विषय में इस प्रकार लिखा गया है—

साजू निन्दा अहनिस करइ।

वर्ग घडा बंध डीलड घरई॥

तेहनु सिस्य मिल्यो लखमसी।

तेहनी बृद्धि हियाथी खसी॥

टालइ जिन प्रतिमानुं मान।

दया-दया करि टालइ दान॥

टालइ विनय विवेक विचार।

टालइ सामायिक उच्चार॥

पिंडकमणानूं टालइ नाम।

भमइ पड्या घणा तिहि गाम॥

लखमशी

देखो, लाल भाई दलपत भाई विद्या मन्दिर के सम्मह की प्रति नम्बर २१५, और "जैन साहित्य का मिल्य इतिहास" पृष्ठ ५०७। उक्त कृति में आगे चलकर कहा गया है कि लोकाशाह मत के विषयर विक्रम सवत् १५३४ में हुए और लगभग उसी समय में फीरोजखान ने मन्दिर तथा पौषय- वालाओं को नष्ट-भ्रष्ट करना प्रारम्भ कर दिया था। इस भ्रकार के वातावरण में लोकाशाह और लखमशी के मूर्ति-पूजा विरोधी विचारों का प्रभाव तत्कालीन जन-मानस पर पहना स्वामाविक ही था। लोग राज्य आतक से आतिकत थे। पौषय-वाला में जोने की हिम्मत भी कोई विरला ही कर पाता था। उस युग में जैनों के ही नहीं, बल्कि कुछ अन्य भी मारतीय अनो के मन में मन्दिरों के प्रति आकर्षण कम होने लगा था। अत मूर्ति-पूजा के विरोध के लिए रास्ता साफ था, जिसका लाम लोकाशाह को सहज में ही मिल गया। उक्त उल्लेख से दूसरी बात यह सिद्ध होती है, कि लोकाशाह का पहला विरोध केवल साधु-सस्था के प्रति था, किन्तु आगे चलकर लखमशी के प्रभावशाली सहयोग के मिलने पर उस विरोध में से अन्य भी अनेक अंकुर फूट पढ़े। जैसे-मूर्ति-पूजा के विरोध के साथ-साथ मन्दिर और तीथं-यात्रा का विरोध मी प्रारम्भ हो गया। सामायिक, प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान और दान आदि के विषय में

भी मतभेद उत्पन्न हो गए थे। मतभेदों की यह पिरिश्वित लगभग विक्रम सबत् १५८६ में थी। विक्रम सबत् १५३४ में तो वैपधरों की उत्पत्ति ही हुई थीं। उसके दम वपं बाद में ही ये मतभेद राष्टें हो गए थे। उक्त १५३४ सबत् के बिपय में मतभेद उम प्रकार है—१५३०, १५३१ अथवा १५३८। १५०६ में, जब लोकाशाह द्वारा विरोध प्रारम्भ हुआ, तभी उक्त मभी विरोधों के सम्बन्ध में लोकाशाह ने एकदम अपना मन्तव्य प्रकट कर दिया होगा, ऐसा मानने का और विश्वाम करने का कीई कारण नहीं है। यथाथं में लोकाशाह और लग्मशी ने जैमे-जैमे अपने शाम्य-स्वाध्याय यो आगं ब्रह्मया, वैमे-वैसे अनेक बातों के विषय में विचार भेद की कड़ी आगे बटनी रही। अत अपनी उत्पत्ति के ममय से लेकर आगे के दम वर्षों तक प्रतिमा-पूजा के छोड़ने के माथ-माथ अन्य भी अनेक बातों या परित्याग किया होगा—यह मोचना यथायं है।

वेष-परिवर्तन

लोकाशाह कीन थे ? इसके बाद में यह प्रध्न उठता है क्या लोकाशाह ने माधु का वेप प्रहण किया था ? इस बात का कोई उल्लेख नहीं मिलता, कि लोकाशाह ने किसी के पास पिसी प्रधार गा प्रत स्वीकार किया हो । क्योंकि प्राय सभी का यह आक्षेप है, कि लोकाशाह ने किसी को अपना गुष्ट बनाए बिना ही निक्षाचरी प्रारम्भ करदों थी । मेरे बिचार में यह बात सत्य है । लोकाशाह के लिए यह सम्भव ही नहीं था, कि जिस परम्परा के साथ में विरोध चल रहा हो, उसी में से किसी को गुर स्वीकार करके वे दीक्षा ग्रहण करने । इसके अतिरिक्त उस परम्परा का कोई भी यित उन्हें दीक्षा दे, इसकी भी सम्भावना बहुत कम थी । अपना लियने का काम छोडकर विश्वसमयन् १५०० में, जिस यित परम्परा का उन्होंने विरोध किया, उसी के पास दीक्षा ग्रहण करना, कथमिप सम्भवित नहीं जान पडता । परन्तु यह भी मत्य है कि लोकाशाह ने गृह-न्याग किया था और वे भिक्षा-जीवी भी वन थे।

भाणा-ऋषि

वस्तुत जिमे लोकागच्छ कहा जाता है, उसका प्रारम्भ १५० में नहीं, यिक उसमें जब वेपधर हुए, तभी में मानना चाहिए। किन्तु वेपधर कब और कैमें हुए ? यह भी एक मवाल है। विक्रम मवत् १६२६ में रचित प्रवचन-परीक्षा के अनुसार कहा जाता है कि मिरोही के समीप अरघट्टक जिमे आज अठवाडा कहते हैं, वहाँ के रहने वाल पोरवाल जाति के भाणा नाम के एक व्यक्ति ने विक्रम मवत् १५३३ में स्वयं ही वेप धारण किया था। अत नभी में लोकाशाह के अनुयायी वेपधरों की उत्पत्ति मानी जानी चाहिए। कमलसयम (१५४४-४६) का कहना है कि भाणा के मत परिवर्तन में स्वयं लोकाशाह निमित्त नहीं थे। अपितु लखमशी की प्रेरणा में ही उनका विचार परिवर्तन हुआ था। कमल मयम के कथनानुसार भाणा ने मिक्षाचारी का बत तो लिया था, पर उनकी गणना न तो यितयों में थी और नहीं शावकों में। वेन साधु थे और न गृहस्थ थे। अत उनकी गणना सघ में नहीं की जाती

लोकाशाह और उनकी विचार-धारा

थीं। प्रतीत होता है, कि भाणा ने विधि-पूर्वंक पाँच महावतों का ग्रहण नहीं किया था, साथ में उनका वेष भी तत्कालीन साधुओं से भिन्न था ही। "प्रवचन-परीक्षा" के अनुसार तत्कालीन साधुओं के वेष में निम्न वस्तुओं का समावेश था—

- १. कमर मे डोरे से बधा हुआ चोलपट्टक
- २ रजोहरण
- ३ मुखवस्त्रिका
- ४ ओढने की चादर
- क्षेपर कबल
- ६. बाँये हाथ मे दण्ड
- ७ परम्परानुसार विधि पूर्वक दोनो कानो मे छेद

परन्तु वि० १६२६ मे उपाध्याय घर्मसागर ने लोकागच्छ के जिन विषघरों को अपनी आँखों से देखा था, उनमें रजोहरण का भेद था। उनका कहना है कि लोकागच्छ के वेषघर केवल नाम मात्र के लिए रजोहरण रखते हैं और वह परम्परागत चले आ रहे रजोहरण से भिन्न प्रकार का है। अतः उनके वेष को साबू वेष नहीं कहा जा सकता।

लोकाशाह का वेष

परन्तु लोकाशाह का वेष कैसा था? यह भी एक विचारणीय प्रवन है। उनके समकालीन चेला ऋषि ने उनसे उनकी मान्यता के विषय में एक प्रवन पूछा था, कि 'आप जैसा चोलपट्टक पहनते हैं, वैसा किस सूत्र में लिखा है?" इस प्रवन पर से ऐसा प्रतीत होता है कि लोकाशाह तत्कालीन परम्परा के वेवताम्बर साघु वर्ग मे प्रचलित रीति के अनुसार चोलपट्टक नहीं पहनते थे। सभव है कि उनका चोलपट्टक पहनने का उग आज के स्थानकवासी साघु जैसा होगा — इसके लिए देखिए-मुनिराज पुण्य-विजय के सग्रह की पोथी नम्बर ७५८८ और प्रवन नम्बर ८६। लोकाशाह के वेष के विषय में एक अन्य पोथी में वर्णन इस प्रकार मिलता है—

"नवि ओघउ नवि मुंहती। नवि कंबल नवि स्था"

यह उल्लेख लाल माई दलपतमाई विद्या मिन्दर के मुनिराज पुण्य विजय जी के सम्रह की पोथी नम्बर २३२८ का है। इस पर से मालूम होता है, कि लोकाशाह ने स्वय एक चोलपट्टक और दूसरी ओढने की चादर—ये दो वस्त्र रखे होगे। पात्र भी रहा था। इनके सिवा अन्य जो भी उपकरण उस युग के साधु सम्प्रदाय मे प्रचलित थे, उनको ग्रहण नहीं किया होगा। आगे चलकर उक्त प्रति में ही यह भी लिखा है, कि—

"सिर मुंडावई मल घरई, विहरइ फाटा वेस। मल चीगट चीबर घरई, पात्रि ही न दीहि लेप। नीच कुल लोई आहारि..."

अत यह निश्चय-पूर्वक कहा जा सकता है, कि वे पात रमते थे और भिक्षा-चर्या करते थे। परन्तु उस युग के साधुओ मे प्रचलित उच्चकुल की ही भिक्षा लेने की प्रथा का परित्याग उन्होंने कर दिया था और जहां-तहां से भिक्षा लेना प्रारम्भ कर दिया था। उनकी यह रीति जैन धर्म की प्राचीन प्रथा के अनुकूल थी। सम्भवत उम युग के ममाज के विरोध के कारण भी उनको ऐसा करना पडा।

ढुंढ़िया सम्प्रदाय

आज का स्थानकवासी समाज अपने को लोकाशाह का अनुयायी मानता है। परन्तु विक्रम सवत् १६२६ मे रचित "प्रवचन-परीक्षा" के लेखक उपाध्याय धमंसागर का कथन है, कि उस समय में लोकाशाह के मार्ग का अनुगमन करने वाले लोग अपने को "वीरिजन मार्ग के अनुयायी" कहते थे। भाणाऋषि की परम्परा के अनुयायी भी अपने आप को भाणापन्थी न कहकर भगवान महावीर के अनु-यायी कहना पसन्द करते थे। इस प्रकार का उल्लेख विश्वाम द और गाथा १२ मे है। यद्यपि वर्तमान काल के लोकागच्छ ने लोकाशाह के नाम को मुरक्षित रखा है, तथापि उसने मूर्ति-पूजा का परित्याग नहीं किया, जब कि लोकाशाह ने स्वय मूर्ति-पूजा का विरोध किया था। उपाध्याय धमंसागर कृत "प्रवचन-परीक्षा" मे-जिसका रचनाकाल विक्रम सवत् १६२६ है-कही पर भी ढुँढिया जब्द का उल्लेख नहीं मिलता। इसके दो अभिप्राय हो सकते हैं—एक तो उस समय तक ढुँढिया सम्प्रदाय प्रकट नहीं हुआ होगा, इसरे प्रकट होने पर भी वह उस समय तक प्रसिद्ध में नहीं आया होगा। स० १६८७ के बाद तो प्राय ढुँढिया नाम से लोकागाह के अनुयायी पहचाने जाते थे।

लवजी ऋषि

लोकागच्छ से ढुँढिया कव अलग हुए, इस विषय मे अनेक उल्लेख उपलब्ध होते है। मुनि राज श्री पुण्यविजय जी के सम्रह की पोथी नम्बर ४८३७ मे "मुखपित चर्ची" मे उल्लेख मिलता है, कि विक्रम सवत् १६६७ मे ढुँढिया सम्प्रदाय अलग हुआ था। उक्त सम्रह की पोथी नम्बर ५६६७ मे विक्रम सवत् १६८७ मे ही ढुँढिया सम्प्रदाय के अलग होने का उल्लेख मिलता है। पूज्य अमोलक ऋषि ने अपनी शास्त्रोद्धार मीमासा" में लिखा है, कि लोकागच्छ के यतिषर जग जी से सूरत निवासी लवजी ने विक्रम सवत् १७०५ में दीक्षा ग्रहण की थी। परन्तु आगे चलकर लवजी अपने गुरु से अलग हो गए थे और वे ढुँढिया कहलाने लगे, क्योंकि वे ढुँढ अर्थात् टूटे-फूटे मकानो मे रहते थे। आचार्य आत्मानन्द सूरि वे अपने "सम्यक्त्व-शल्योद्धार" में हीरकलश की" "कुमति विघ्वस चौपाई" के आधार पर लिखा

लोकाशाह और उनकी विचार-धारा

है कि विक्रम सवत् १७०६ में बजरग (अर्थात् यति वजरग जी) पट्ट घर हुए और उनके शिष्य लवजी जो सूरत के रहने वाले थे, उनसे पृथक् हुए। लवजी के शिष्य सोम जी, उनके शिष्य कान जी और उनके शिष्य धर्मदास जी—इन सबने टूट-फूटे मकानो में वास किया था, अत वे सब ढूँ ढिया कहलाने लगे। परन्तु लालभाई दलपत भाई विद्या मन्दिर की पोथी नम्बर ६५० में बताया गया है कि ऋषिमाणा का अपने गुरू के साथ विक्रम सवत् १७७५ में भगडा हो जाने के कारण वे अलग हो गए थे और वे ही आगे चलकर दुँ ढिया के नाम से प्रसिद्ध हुए। सम्भवत लेखक की गलती से विक्रम सवत् १७०५ का १७७५ हो गया हो परन्तु अधिकतर सम्भावना यही है कि विक्रम सवत् १६८७ में दुँ ढिया अलग हो गए थे।

म्रादि-पुरुष

जिस प्रकार तेरापन्य सम्प्रदाय दुँढिया सम्प्रदाय से पृथक् होकर भी बहुत समय तक दुँढिया के नाम से ही पहचाना जाता रहा था, उसी प्रकार यह स्वाभाविक है, कि लोकागच्छ से पृथक् होने के बाद भी ढुँढिया सम्प्रदाय लोकागच्छ के नाम से परिचित रहा हो और चूँकि लोकाशाह मूर्ति-पूजा के विरोध मे थे। अत मृति-पूजा के विरोधी अन्य भी सम्प्रदायों का मुकाव लोकाशाह की ओर होना अस्वाभाविक नहीं था, सम्भवत इसी आघार पर लोकाशाह ढुँढिया पन्य के आदि-पुरुष माने जाते रहे होगे, परन्तु सत्य तो यह है, कि जिस-जिस व्यक्ति के कारण मूल सम्प्रदाय से उपसम्प्रदाय पृथक हुआ, उस उस व्यक्ति को ही उस सम्प्रदाय का आदि-पूरुष मानना उचित एव न्याय सगत है। जैसे कि मृति पूजा विरोधी होने पर भी आज का तेरा पन्य सम्प्रदाय अपने आपको लोकाशाह का अनुयायी न कहकर, भीखण जी का अनुयायी कहता है और अपने सम्प्रदाय का आदि पुरुष उन्ही को मानता है। स्थानकवासी सम्प्रदाय के अन्तर्गत भी जिस व्यक्ति ने जिस प्रदेश में रहकर सुधार किया, उस व्यक्ति की सम्प्रदाय उस प्रदेश के नाम पर खडी हो गई। जैसे गूजरात और सौराष्ट्र मे-लीबडी, बोटाद, गौडला, बरवाला और सायला आदि । मालवा मे धर्मदासजी की सम्प्रदाय । मारवाड, मे हकमचन्द्र जी की सम्प्रदाय और जयम-लजी की सम्प्रदाय । उत्तर प्रदेश मे पूज्य मनोहरदास जी की सम्प्रदाय और पजाब मे अमर्रासह जी की सम्प्रदाय आदि । इस प्रकार इन सब सम्प्रदायों में और उनके उपसम्प्रदायों में उनके आदि-पुरुषों का नाम आज भी सुरक्षित है। लेकिन इन सभी सम्प्रदायों और उपसम्प्रदायों के मूल में मूर्ति-पूजा विरोध ही एक ऐसी वस्तु है, कि उन सबका सम्बन्ध लोकाशाह के साथ मे जोड देती है। जिस प्रकार जैन धर्म की सभी शाखा एव उपशाखाओं का सम्बन्ध अन्त में भगवान् महावीर के साथ में स्वत ही जुड जाता है।

लोकागच्छ द्वारा पुनः मूर्ति-पूजा का स्वीकार

एक प्रश्न अवश्य ही विचारणीय है, और वह यह है कि जब लोकाशाह नें मूर्ति-पूजा का घोर विरोध किया था, तब उसी के अनुयायी लोकागच्छ ने फिर से मूर्ति-पूजा को क्यो स्वीकार कर लिया? वह क्यों और कब से हुआ? इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है, कि लोकाशाह के कुछ काल बाद तक तो उनके अनुयायी उनके मार्ग पर चलते रहें, परन्तु आगे चलकर जब अनुयायियों के मन का जोश

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

शान्त हो गया, तब उन्होंने लोकाशाह की मूर्ति-पूजा विरोधी मान्यता को धीरे-धीरे छोड दिया होगा। इस सम्बन्ध में विक्रम सबत् १६२६ में रचित "प्रवचन-परीक्षा" में स्पष्ट रूप से बताया गया है कि आचार्य हीरिविजय जी ने एक ऐसा अपूर्व कार्य किया था, जो जैन नामन के ममग्र इतिहाम में अद्भुत था। वह कार्य, यही था, कि उन्होंने लोकाशाह के अनुयायियों को युवित और तक में ममभा दिया था, कि मूर्ति-पूजा का विरोध उचित एव न्याय सगत नहीं है। फलत लोकाशाह के ही अनुयायी मेंघजी ऋषि ने अपने शिष्य परिवार के साथ में अकबर को साक्षी बना कर अहमदाबाद में आ० हीर विजयजी की निश्नाय में पुन दीक्षा ग्रहण करली थी। इस घटना का प्रभाव लोकाशाह के अन्य अनुयायियों पर भी अवश्य पडा होगा। इस प्रकार मूर्ति-पूजा के विरोधियों में फिर से मूर्ति पूजा का प्रारम्भ हुआ होगा। यही कारण है कि आगे चलकर लोकागच्छ ने अपने आदि-पुन्प के नाम को तो मुरक्षित रहा, परन्तु उनके मूल सन्देश को भुलाकर फिर से मूर्ति-पूजा प्रारम्भ कर दी। इम विषय में विशेष विचार तो लोकागच्छ के इतिहास का पता लगने पर ही किया जा सकता है। केवल अनुमान और कल्पना के आधार पर मत्य का निर्णय नहीं किया जा सकता।

लोकाशाह का शास्त्र-ज्ञान

मूर्ति-पूजक परम्परा की बोर से लोकाश्वाह पर सबसे वडा आक्षेप यह था कि वह तो केवल एक निर्मिक था अर्थात् लिह्मा था-शास्त्र लिखकर अपना निर्वाह करने वाला था। परन्तु "लुकाना सिह्मा ४ विल" और "लुंकानी हुँडी ३३ वोल" के अध्ययन मे उक्त आक्षेप असत्य प्रमाणित हो जाता है। माधा-रण लिह्मा शास्त्र ज्ञान की इतनी गहराई मे कैमे पहुँच सकता है? अत लोकाशाह को शास्त्र-ज्ञान नहीं था यह आक्षेप कथमपि उवित नहीं है। क्योंकि पूर्वोंक्त ४ वोल मे और ३३ वोल मे, आचाराग, सूत्रकृतांग, स्थानाग, समवायाग, दशाश्रुत स्कन्य, भगवती, ज्ञाताधर्मकथाग, राजप्रक्रनीय, अनुयोगहर, नन्दी सूत्र, ज्ञाताधर्मकथाग की टीका, उत्तराध्ययन, अीपपातिक सूत्र, जीवाभिगम, उपासक दशा, प्रकृत व्याकरण, दशवैकालिकसूत्र, प्रज्ञापना, आचाराग निर्युक्ति और आचाराग वृत्ति, विपाक, उत्तराध्ययन पूर्णि तथा वृत्ति, आवश्यक निर्युक्ति, वृहत्कल्प वृत्ति तथा चूर्णि और निशीय चूर्णि आदि मे से अनेक पाठो का अवतरण करके निस्तृत चर्चा की गई है। इस पर से भली भौति ज्ञात हो सकता है कि लोकाशाह केवल लिपिक ही नहीं थे, उन्हें शास्त्रों का निस्तृत ज्ञान था। सामान्य लिह्या इतनी चर्चा कैसे करेगा?

विनम्न-स्वभाव

पूर्वोक्त बोलों की चर्चा के अध्ययन से लोकाशाह के विनम्न तथा विनीत स्वभाव का भी पता चलता है। लोकाशाह के अनेक विरोधियों में जो कटुता, कठोरता और तीखापन था, उनका जरा भी आभास लोकाशाह की वाणी में प्रतीत नहीं होता। वे अपने विरोधियों को विनम्न-भाषा में यहीं कहते थे—"जो बुदिमान हैं, वे मेरी बातों पर विचार करें। जो विवेकी है वे मेरी बातों को सोचे और समके।" इस

लोकाबाह और उनकी विचार-वारा

प्रकार से वे अपने विरोधियों से अपनी बातों पर विचार करने की प्रार्थना करते थे। सत्य को समक्षते के लिए विनती करते थे। इससे उनके चित्त की शान्ति का और अपने विरोधियों को उत्तर देने की उनकी मधुर शैली का परिचय मिलता है। जहाँ विचारों के समर्थ का अवसर आता है, वहाँ पर कुछ न कुछ थोडी-बहुत कटुता आ ही जाती है, किन्तु लोकाशाह में यह कटुता आई नहीं, यह निस्सन्देह सत्य है।

धर्म-प्रचार

लोकाशाह ने जिस सत्य की प्रतीति की थी, यदि उसका उन्होने प्रचार किया, तो इसमे उनका कोई अपराध भी नहीं था। क्योंकि प्रत्येक-व्यक्ति अपने विचारों के प्रचार में स्वतन्त्र है। लगभग पच्चीस वर्षों तक लोकाशाह ने विरोधियों का विरोध सहन किया, इसके बाद उनके बहुत से अनुयायी हो गए और उनमें से अनेक लोगों ने साध वेप धारण करके उनके मत का प्रचार भी किया था। उनका प्रचार कैसा और कितना हुआ ? इसमे कुछ भी 'निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता। फिर भी इतना अनुमान तो लगाया ही जा सकता है, कि उनके प्रचार का क्षेत्र पहले सीमित होगा और फिर धीरे-धीरे फैलता-फैलता आगे बढा होगा । उनके प्रचार की पढित युनान के प्रसिद्ध दार्श्वानिक सकरात और उनके विष्यो जैसी रही होगी, जिसमे सवाद और प्रश्नोत्तर तथा चर्चा-वार्ता करके अपने विचारो को अभि-व्यक्त किया जाता था. क्योंकि आज जैसे प्रचार साधन उस यग मे कहा थे ? परन्तु उनके प्रचार की मन्दता का सबसे प्रबल प्रमाण यही है, कि पच्चीस वर्षों की लम्बी अवधि तक भी उन्हें कोई उनके मतानुसार साध्वेप धारण करने वाला नहीं मिला। सम्प्रदायों के इतिहास को देखने से इस बात का निश्चय हो जाता है कि जब किसी भी मान्यता का ऐकान्तिक विरोध खडा किया जाता है, तब ही सम्प्रदाय बनता है। यदि विरोध करने वालों में, विवेक हो, तो सम्प्रदाय खडा नहीं हो सकता। विवेक से काम लेने पर तो किसी भी मान्यता के गुण और दोप दोनो दिखाना आवश्यक हो जाता है। ऐसी परिस्थितियों में नया सम्प्रदाय बन नहीं सकता। ऐकान्तिक आग्र ह में से ही सप्रदाय का निर्माण होता है। अतएव यह कहा जा सकता है कि अनेकान्त के आश्रय से सम्प्रदाय पनप नहीं सकता। यह तो एकान्तवाद में ही पनप सकता है।

लोकाचाह के विषय मे ऐसा ही कुछ घटित हुआ। उन्होंने अपना एक विचार-सूत्र बनाया, कि "जहाँ पर दया है, वहाँ धर्म है। तथा जहाँ हिंसा है वहाँ अधर्म।" इस विचार-सूत्र के आधार पर उन्होंने प्रतिमा-पूजा का विरोध किया। क्योंकि लोकाचाह के विचार के अनुसार प्रतिमा के निर्माण में हिंसा थी और उसके पूजा के प्रकार में भी हिंसा थी। परन्तु यहाँ पर लोकाचाह निश्चय-नय और व्यवहार-नय के समन्वय को भूल गए थे। मनुष्य अपनी योग्यता के अनुसार ही धर्म के मार्ग पर अग्रसर होता है। किसी भी साधना में अधिकारी मेद को समम्मना आवश्यक हो जाता है। घर्म की जो साधना १३ वे गुणस्थान से १४ वे गुणस्थान में जाने के लिए होती है, वही साधना प्रथम गुणस्थान वाले के लिए भी आवश्यक है—इस प्रकार का आग्रह करने से सामान्य व्यक्ति को धर्म के मार्ग पर

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

कैसे लाया जा सकता है ? साधना के मार्ग पर इस प्रकार एकान्त आग्रह से काम नहीं चलता। क्यों कि सभी साधकों की योग्यता समान नहीं हो सकती। अत लोकाशाह जब यह कहते हैं कि मूर्ति-पूजा मोक्ष का साधन न होकर ससार वृद्धि का कारण है, तब उनकी इस बात में आग्रह प्रतीत होने लगता है। यह मान लिया जाए कि मूर्ति-पूजा में जो अनेक प्रकार के आडम्बर आ चुके ई और उन आडम्बरों के कारण मूर्ति-पूजा में हिंसा को अवकाश मिल जाता है। फिर भी वह एकान्त ससार का ही कारण है, यह कैसे कहा जाए ?

पूजा मे हिंसा की विचारणा

लोकाशाह ने अपनी मान्यता का प्रतिपादन करने के निए तथा शास्त्र के तात्पर्य को अपने अनुकूल बनाने के लिए जो प्रयत्न किया था, उसमें भी उनकी मम्प्रदाय भावना ही मुस्य थी। मान लिया जाए, कि प्रारम्भ में जैन धमं में मूर्ति-पूजा नहीं थीं, परन्तु भगवान ने यह तो कहीं भी नहीं कहा है, कि जो प्राचीन परम्परा से प्राप्त नहीं है, उसे नहीं करना चाहिए। जैन-धमं के इतिहास में मूर्ति-पूजा का प्रवेश एक साधन के रूप में हुआ था। देश-काल की आवश्यकता ने उम साधन को प्रस्तुत किया और लोगों ने उसे अपना लिया। उस साधन में आई हुई बुराइयों को दूर करना एक बात है, और उस साधन का ही निरन्तर विरोध करना यह एक अलग बात है। यदि कपडे में मैल लग जाता है, तो उसे साफ कर लिया जाता है न कि उसे सर्वथा फैक दिया जाए। केवल साधारण-सी हिंसा के कारण सम्पूर्ण मूर्ति का विरोध करना उचित नहीं था। उपदेश तो यह होना चाहिए था, कि मूर्ति-पूजा में होने वाली हिंसा को टाला जाए। किन्तु लोकाशाह ने मूर्ति-पूजा को ही मिटाने का प्रयत्न किया। इसका परिणाम यह हुआ कि हिंसा का सूदम विचार करते-करते नव कोटि की हिंसा से दूर नहीं रहा जा सकता, अतएव किसी को साधु भी नहीं बनना चाहिए, प्रत्यारयान भी नहीं करना चाहिए—हिंसा की विचारणा में इतनी दूर तक जाना पढ़ा। इस पर से पता चलता है, कि हिंसा का विचार करते समय विवेक से काम नहीं लिया गया।

मूर्ति विरोध की भ्रनुकूलता

लोकाशाह के विषय में यह भी उल्लेख मिलता है, कि मुस्लिम शासकों का भी उनको सहयोग एवं वल मिला था। क्यों कि मुस्लिम शासक स्वभाव से ही मूर्ति-पूजा के विरोधी थे। अत. यदि लोकाशाह को मुस्लिम शासकों का सहयोग एवं वल मिल गया हो, तो इसमें कोई आश्चर्य की वात नहीं। परन्तु इतना तो निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि मूर्ति-पूजा में वाह्य आडम्बर बहुत बढ़ गया था। जब कि मुस्लिम शासक मूर्ति-पूजा के सर्वथा विरोधी थे, ऐसे अवसर पर लोकाशाह के लिए मूर्ति-पूजा का विरोध बहुत सरल हो गया था। उस युग की जनता ने विचार किया कि मूर्ति-पूजा का विरोध करने से बादशाह खुश होता है, तो जनता ने खुले रूप में लोकाशाह का समर्थन कर दिया हो, तो कोई आश्चर्य की वात नहीं।

लोकाशाह और उनको विचार-धारा

यह बात निश्चय पूर्वंक कही जा सकती है, कि लोकाशाह ने मूर्ति-पूजा का विरोध अवश्य किया था और उन्होंने अपने अनुयायियों को अहिंसा के उत्कट मार्ग पर ले जाने का प्रयत्न किया और उसमें वे अशत सफल भी हुए। किया की प्रतिक्रिया भी होती है। इस सिद्धान्त के अनुसार जैसे-जैसे और जितनी तीव्रता से लोकाशाह के अनुयायियों ने मूर्ति-पूजा का निषेध किया, वैसे-वैसे और उतनी ही तीव्रता से मूर्ति-पूजा का मूर्ति-पूजा में विश्वास दृढ होता गया। जब लोकाशाह ने मूर्ति-पूजा का विरोध शास्त्र के आधार पर करना आरम्भ किया, तब मूर्ति-पूजकों ने उन्हीं शास्त्रों के आधार पर मूर्ति-पूजा का प्रबल समर्थन भी किया। फलत जो लोग लोकाशाह के अनुयायी नहीं थे, उनके मन में मूर्ति-पूजा की दृढ आस्था जम गई।

मूर्ति-पूजा के समर्थन मे जो दलील और तक दिए जाते हैं, जनमे से शास्त्र के अनुसार एक तक यह मी है कि दश्वैकालिक-सूत्र मे स्त्रियों का जित्र देखने का निषेध किया गया है। इसका मुख्य कारण यह है, कि उस जित्र को देखने से मन में विकार की उत्पत्ति होती है। जब कि सामान्य जित्र को देखकर मन में विकार की उत्पत्ति हो सकती है, तब मगवान की मूर्ति के दर्शन करने से मनुष्य के जित्त में समतामान की उत्पत्ति क्यों नहीं होगी? अत मूर्ति-पूजा का विरोध करना व्यर्थ है। इस तक में तथ्य अवश्य है। परन्तु इसके उत्तर में यह भी कहा जा सकता है कि निश्चय ही भगवान की मूर्ति को देखकर समता उत्पन्न होनी चाहिए, परन्तु शतं इतनी ही है कि वह मूर्ति मन में समता-भाव पैदा कर सके, इस रूप में रहनी चाहिए। यदि मूर्ति वाडम्बर पूर्ण है, रेशमी वस्त्र, हीरे, मोती, पन्ने एव आमूषणों से लवी है, तब वह दर्शन करने वाले के जित्त में समता पैदा न करके विषमता पैदा करेगी। इस स्थिति में वह एक प्रशम-रस-निमन्न व्यक्ति का नहीं, बल्कि एक सम्पन्न व्यक्ति का जित्र उपस्थित करती है। फिर उससे ससार के बाल जीवों को प्रशम और वैराग्य की प्ररेणा कैसे मिल सकती है? आज के मूर्ति-पूजकों को इस पर गम्भीरता के साथ विचार करना चाहिए। लोकाशाह ने भी अपने युग में यही कुछ किया था। क्योंकि उस युग में मूर्ति-पूजा में अत्यिक्त विकार पैदा हो गए थे। उन विकारों का विरोध होना ही चाहिए था और वह लोकाशाह के द्वारा हथा भी।

मत में परिवर्तन

परन्तु आगे चलकर लोकाशाह के मत का विरोध करने वाले भी अनेक निकल आए और उनमें से एक वर्ग ऐसा भी निकला, जिसने विवेक और बुद्धिमत्ता के साथ उक्त समस्या पर गम्भीरता से विचार किया। उन्होंने लोकाशाह के प्रक्नो का उत्तर शास्त्र के आधार पर शान्त-भाव से दिया। इसका परिणाम यह निकला, कि लोकाशाह के बहुत से अनुयायी पुन मूर्ति-पूजक बन गए। जिन लोगों ने मूर्ति-पूजा में हिंसा और अहिंसा का विचार न करके केवल भावना वश्च मूर्ति-पूजा को छोड़ दिया था, उन्हें समझाने वाला जब एक बुद्धिमान वर्ग मिल गया, तो पुन मूर्ति-पूजा की ओर लौट पड़े। इस प्रकार के लेखकों ने लोकाशाह की विचारधारा को मन्द कर दिया। जब विरोधी पक्ष की ओर से कह अविवेकी विरोध लोकाशाह का किया गया, तब उनका मन उत्तना ही अधिक बढ़ा और पनपा, परन्तु

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

इसके विपरीत जब शान्त चित्त वाले लेखको ने विरोध की आग का उपशमन कर दिया, तो लोकाशाह की प्रगति मन्द पड गई और एक प्रकार से वह रूक भी गई। कुछ दूमरे लेग्नको ने लोकाशाह के विरोध में आवेशपूर्ण-भाषा में बहुत कुछ लिखा था। इम प्रकार के माहित्य में दलील और तक में अधिक कोध और रोष ही प्रतीत होता है। उसमें लोकाशाह को बदनाम करने की भावना विशेष एप में परिलिखत होती है। फलत पक्ष और विषक्ष दोनों और में धात और प्रतिधान चलते है तथा दूषित साहित्य की रचना होती है। स्थानकवामियों ने भी इस प्रकार का थोटा बहुत माहित्य लिगा ही था। जो लोग विचार करने में समर्थ नहीं थे, वे अपनी-अपनी सम्प्रदाय में दृढ रहे। इम प्रकार मूर्ति-पूजक सम्प्रदाय के दूषित माहित्य का फल स्थानकवामी सम्प्रदाय को सुदृढ करने में महायक रूप से ही सिद्ध हुआ, जो उनको अभीष्ट नहीं था। अत विवेक खोकर कुछ भी कहना और लियना अनुचित ही है।

एकान्त प्राचार

लोकागाह ने "पढम नाण तओ दया" इस मूत्र वाक्य के एक अग को लेकर दया पर तो भार दिया, पर ज्ञान को गौण कर दिया। ज्ञान-जून्य जड किया मे अनेक अनर्थ खडे हो गए। स्थानकवासी परम्परा ज्ञान-जून्य वन गई । इस एकान्तवाद का परिणाम लोकाजाह के अनुयायियों के लिए अच्छा नहीं रहा । विरोधी पक्ष के लोगो ने लोकाशाह पर यह आक्षेप किया था, कि वे जान को गौण करके एक मात्र किया पर जीर देते हैं। इस आक्षेप में कुछ सत्यता तो अवध्य थी। क्योंकि इस परम्परा के माधुओं ने मात्र ध्या और तपस्या के बल पर ही पूज्यत्व प्राप्त करने का प्रयत्न किया था। उनकी प्रतिग्ठा का आधार केवल घोर किया काण्ड ही रह गया था। परन्तु ज्ञान-पक्ष का निरादर करने के कारण उस सम्प्रदाय मे ऐसे समर्थं साधु नही निकल सके, जो मूर्ति-पूजक विद्वान माधुओ को यथार्थ उत्तर दे मकते । यही कारण है कि लोकागाह के अनुयायियों में में बहुतों ने बाद में पुन धर्म-परिवर्तन कर लिया और मूर्ति पूजक सम्प्रदाय मे जा पहुँचे । धर्म परिवर्तन के अनेक उल्लेग्य पोथी-पन्नो मे उपलब्ध होते हैं । लगभग ५०० वर्षों के इतिहास में लोकाशाह की परम्परा के किसी मुनि ने किसी महत्वपूर्ण ग्रन्थ की रचना की हो, यह देखने में नहीं आया। केवल दया पर भार देने में और ज्ञान का मार्ग बन्द कर देने का ही यह फल है। आज की इस वीसवी सदी मे ज्ञान और विज्ञान का प्रचार और प्रसार बहुत बढ गया है। ज्ञान और विज्ञान के विविध क्षेत्रों में अपना प्रभुत्व स्थापित करने वाला कोई भी मुनिराज आज दील नहीं पडता। इस वर्तमान शताब्दी मे भी उम प्राचीन ज्ञान परम्परा का जो वहुमूल्य उत्तराधिकार है, उसकी भी उपेक्षा की जा रही है।

योगोद्वहन के विना स्नागम पठन

लोकाशाह ने गुरु-मुख से शास्त्र पढ़ने की परम्परा का विरोध किया और सबके लिए शास्त्र पढ़ने का द्वार खोल दिया। हर किसी को अपनी बुद्धि से अर्थ लगाने की छूट दे दी। शास्त्र अध्ययन के लिए उस काल मे और आज भी मूर्ति-पूजक परम्परा मे प्रचलित योगोद्धवहन की प्रक्रिया को सर्वथा अस्वी-

लोकाशाह और उनकी विचार-घारा

कार कर दिया ! लोकाशाह स्वय लिपिक थे । अत उन्हें तो योगोद्धहन के बिना ही शास्त्र अध्ययन का अवसर मिल गया थां। और जो लाम उन्हें मिला, वह उनके अनुयायियों को क्यों न मिले ? लोकाशाह का ऐसा विचार रहा होगा । उस युग के विरोधी लोगो द्वारा उन पर यह आक्षेप भी होता रहा था, कि आपने शास्त्र अववश्य पढ़े है, परन्तु गुरु मुख से नहीं पढ़े । अत. आपके ज्ञान को विशुद्ध ज्ञान नहीं माना जा सकता । लोकाशाह ने सबके लिए शास्त्र पढ़ने का द्वार खोलकर एक बहुत बढ़ी क्रान्ति की थी, परन्तु दूसरी ओर चरित्र पर, किया पर एव दया पर अधिक भार देकर ज्ञान के विकास का मार्ग भी बन्द कर दिया । फलतः उनके अनुयायियों में किया-मार्ग तो खूब चला, परन्तु ज्ञान-मार्ग प्राय बन्द-सा ही हो गया । उस युग के विरोधी लोग लोकाशाह पर यह भी आक्षेप करते थे, कि भगवान ने तो ज्ञान,दर्शन और चरित्र तीनों को जिलाकर मोक्ष-सार्ग कहा है, फिर आप केवल चरित्र पर ही इतना भार क्यों देते है ? ज्ञान के बिना चरित्र विशुद्ध नहीं बनता । विरोधियों के उक्त आक्षेप में सत्याश अवश्य था । आज भी स्थानकवासी परम्परा में ज्ञान की कभी प्रत्यक्ष ही है । यह सब कुछ ज्ञान-मार्ग के विरोध का ही प्रतिफल है, जो कभी उसके पूर्व-पुरुषों ने बिना सोचे-समक्रे किया था । मूर्ति-पूजक परम्परा का यह कहना कि गुरु मुख से ही शास्त्र पढ़ना, यह उनका एकान्त आपह था । क्योंकि इस एकान्त आपह के कारण ही जोने ने बहुत कुछ खो दिया है । गुरु-ग्रन्थों के दोष के कारण ही तो जैन परम्परा में से अनेक विद्याओं का लोग हो गया । अत दोनों पक्षों का एकान्तवाद उचित नहीं कहा जा सकता ।

श्रावक भी शास्त्र पढ़ सकता है

उस युग में मूर्तिपूजक परम्परा के अनुसार आवक के लिए बास्त्र अध्ययन का निषेष था। साधु प्रवां श्रावक को मूल पाठ नहीं पढाता था, केवल अर्थ बोध कराना ही उचित समफता था। परन्तु इस मान्यता के विरोध में लोकाबाह ने श्रावकों के लिए भी बास्त्र अध्ययन का द्वार खोल दिया था। इस बात का उल्लेख अनेक स्थानो पर की गई चर्चा से विदित होता है। फिर भी उसका लाम उठाने वाले श्रावकों की सख्या नगण्य जैसी हो थी। इसका भुख्य कारण मुक्ते तो यह प्रतीत होता है कि ज्ञान-साधना की अंपेक्षा आचार पर ही अधिक भार दिया गया था।

म्रागम भौर टीकाएँ

, आज का स्थानकवासी सम्प्रदाय और उसमें से उत्पन्न तेरापत्य सम्प्रदाय केवल बत्तीस भूल आगमों को ही प्रमाण मानता है। आगमों की ज्याख्या निर्युक्ति। भाष्य, चूणि और टीकाओं को प्रमाण न मानने का आग्रह दोनों का समान है। परन्तु उसके प्रवर्तक लोकाशाह को तो पैतालीस आगम प्रमाण थे, इसका उल्लेख मिलता है। उक्त दोनों हस्त-प्रतियों में बत्तीस आगमों को ही प्रमाण मानने जैसा किसी भी प्रकार का आग्रह नहीं है। लोकाशाह तो यह कहते हैं कि "निर्युक्ति, भाष्य, चूणि, वृत्ति और टीकाओं में जो सूत्र विचढ वाते हैं, उन्हें प्रमाण कैसे साना जा सकता है?" लेकिन जिनका सिद्धान्त-सूत्रों के साथ में मेल बैठ जाता है, उन्हें प्रमाण मानने में क्या हाति है? मूल आग्रों में भी केवल बत्तीस ही

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

नही, बिल्क पैतालीस आगम उन्हें मान्य थे। यह बात उनसे पूछे गए एक प्रका पर से फिलत होती है। एक हस्त-प्रति में लिखा है, कि लोकाशाह से पूछा जाए, कि कितने सिद्धान्त-सूत्रों को आप प्रमाण मानते हैं? यदि वे कहते हैं, कि पैतालीस को, तो उन पैतालीस सिद्धान्त-सूत्रों का नाम उनसे लिया लिया जाए। क्योंकि चर्चा करने से पूर्व इसलिए लिखना आवश्यक है कि उनका आधार हमें ज्ञात हो जाए। उक्त हस्त-प्रति में ही आगे चल कर कहा है—"यदि आप "पिण्ड निर्युक्ति" को प्रमाण नही मानते हैं, तो बताइए, कि आपने आगमों की पैतालीस सख्या पूरी कैसे की ? इस प्रकार के उल्लेख के लिए देखिए लालमाई दलपतभाई विद्या मन्दिर के श्री पुण्यविजय जी के सग्रह की प्रति नम्बर ३४०६ में प्रका १ तथा २।

म्रागमों की संख्या में मतभेद

निस्सन्देह लोकाशाह के लगभग १०० वर्ष बाद भी आगमी की सख्या के विषय मे मतैक्य नही हो सका था। विक्रम सवत १६२६ में निरात "प्रवचन-परीक्षा" में उपाध्याय धर्मसागर जी ने स्पष्ट बतलाया है कि लोकाशाह के अनुयायियों में कुछ २७ सुत्रों को प्रमाण मानते है, और कुछ २६ को। आगे चलकर इस प्रकार का उल्लेख भी मिलता है, कि ३० सुत्रों को प्रमाण मानते हैं। देखिए-सुय-विचार आनन्द जी कल्याण जी के शान्तिसागर सग्रह की प्रति लालभाई दलपत भाई विद्या मन्दिर नम्बर ४०६ मे । इस प्रति मे ३० सुत्रो के आधार पर ही मृति पूजक सम्प्रदाय की ओर से मृति-पूजा का समर्थन किया गया है। इससे ३० सूत्रो की मान्यता फलित होती है। इस पर से यह कल्पना सहज ही की जा सकती है कि लोकाशाह ने स्वय तो उस काल मे मान्य आगमो की कुछ ही बातो पर-विशेषत वृत्ति और टीका की कुछ वातो पर आपत्ति की होगी । परन्तु आगे चलकर तो उनके अनुयायियो ने, जिन्हे आगम और उनकी टीकाओ का विशेष ज्ञान नहीं होगा, जो लोग ज्ञास्त्रों का अर्थ केवल टब्बाओ के आधार पर ही करते होगे—उन्होने खुलकर आगमो की वृत्ति और टीकाओ का वहिष्कार किया था। उन्होने ऐसा करके अपने सम्प्रदाय का कोई हित किया था, यह नहीं माना जा सकता। लोकाशाह ने शास्त्र अध्ययन का जो द्वार सर्वं साधारण के लिए खोलाथा, उसे सक्चित कर दिया गया। फलत स्थानकवासी सम्प्रदाय मे प्राकृत और सस्कृत पढने की प्रवृत्ति का लोप हो गया। इस बीसवी सदी में उस प्रवृत्ति को पुन. चालू करने के लिए स्थानकवासी साधु वर्ग को काफी सघर्ष करना पडा है। और आज का साधु वर्ग-जिसमे मुख्यत. स्थानकवासी और तेरापन्थ है-फिर से आगमो की निर्युक्ति, भाष्य, चूर्णि, वृत्ति और सस्कृत टीकाओं के अध्ययन की ओर भुका है। परन्तु कहना चाहिए, कि कुछ विद्वानो को छोडकर, शेप मे अभी तक प्रौढता और गम्भीरता नहीं आ सकी है।

बत्तीस ग्रागम

मुक्ते ऐसा प्रतीत होता है कि स्थानकवासी परम्परा मे ३२ आगमो की मान्यता—ढुँढिया सम्प्रदाय की स्थापना के बाद मे ही हुई होगी । क्योंकि परवर्ती साहित्य मे सर्वत्र ३२ का ही उल्लेख उपलब्ध होता

लोकाशाह और उनकी विचार-घारा

है। मुनिराज पुष्यविजय जी के संग्रह की दश प्रश्नरूप "ढुढक हुडी" मे—प्रति नम्बर २५१५ जिसकी प्रतिलिपि विक्रम संवत् १८८४ मे हुई—एक प्रश्न किया गया है, कि आप नन्दी सूत्र को तो मानते ही हैं। उसमे अनेक ऐसे आगमों का उल्लेख हैं, जो आपकी मान्यता के अनुसार ३२ से बाहर है। फिर आप ३२ को ही क्यो मानते हैं भूल ३२ ही आगमकी मान्यता रूढ हो जाने के बाद टीका आदि का अभ्यास लुप्त हो गया। यही कारण है कि इस परम्परा में कितने ही ऐतिहासिक तथ्यों का लोप हो गया। ज्ञान का बहुभाग हाथ से निकल गया।

ग्रागम के कर्ता कौन?

स्थानकवासी परम्परा की मान्यता के अनुसार ३२ आगम अगवान् महावीर की वाणी है। परन्तु ३२ मे परिगणित वहावैकालिक सूत्र गणधरकृत न होकर आचार्य सय्यमवकृत है। जब कि स्थानकवासी परम्परा के विश्वास के अनुसार सभी आगम अर्थत अगवान् महावीर की वाणी और शब्दत गणधरकृत है। इस विसंगति का उसके पास कोई समाघान नहीं है। वृत्ति और टीकाओ की उपेक्षा करके इस परम्परा ने अपना किसी प्रकार का हित साधन नहीं किया। निर्धृक्ति, भाष्य, चूर्णि और टीका युग की परम्परा इसके हाथों से निकल गई। फलत स्थानकवासी सम्प्रदाय में आज आचार और विचार की बहुत-सी बातें ऐसी है, जिनके विषय में उसके हारा मान्य ३२ आगमों में कुछ भी उल्लेख नहीं है—केवल परम्परागत ही हैं। अत टीका-युग की समग्र परम्परा को न मानने पर बहुत-सी बातें निर्मूल बन जाती है, या फिर उन्हें नवीन मानना ही पड़ेगा। उस स्थिति में यह दावा गलत होगा, कि हम ही भगवान् महावीर के सच्चे अनुयायी है।

सम्प्रदाय-भेद

घर्मसागर उपाध्यायकृत "प्रवचन-परीक्षा" के अनुसार लोकाशाह के सभी अनुयायी भी अपने आप को लोकाशाह का अनुयायी नही मानते थे। वे अपने आप को नीर जिनमार्ग का अनुयायी कहते थे। इसी प्रकार भाणा ऋषि के अनुयायी अपने आपको बीर मार्ग का अनुयायी मोनते थे। ऐसा क्यो मानते थे? इस विषय मे "प्रवचन-परीक्षा" के विश्वाम = और गाथा १२ की टीका मे बताया गया है, कि लोकाशाह के अनुयायी दो गच्छो'मे विभक्त थे—गुजरीय अर्थात् गुजरात के और दूसरे नागपुरीय अर्थात् नागौर के। भाणा ने वि० १५३३ में स्वय ही वेष धारण किया था। अत लोकाशाह उनके गुरु नहीं हो सकते। प्रवचन-परीक्षा कार के युग में भाणा की परम्परा में वीक्षित केशवींसह विद्यमान थें और वे गुजरात के लोकाशच्छ के थे। परन्तु जिस समय भाणा के पौचवे पाट पर जगमाल हुए, उस समय रूपचन्द्र जी ने नागपुर अर्थात् नागौर में स्वय दीक्षा ग्रहण की थी। और रूपींष के नाम से प्रसिद्ध हुए। उन्होंने विकम सवत् १५८४ में अलग होकर नागौरीगच्छ को स्थापना की थी। इस प्रकार भाणा की जो परम्परा चली आ रही थी। वह गुजरात के लोकागच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुई। इस पर से मालूम पड़ता है कि गुजरात में लोकाशाह और लखनशी ने मिलकर को विचार का प्रचार किया, उसका

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

प्रभाव मारवाड तक पहुँचा था । और वहाँ पर भी गुरु के बिना ही दीक्षा नेने की प्रथा प्रारम्भ हो गई थी। उन्त वर्णन से यह भी सिद्ध होता है कि मूर्ति-पूजा विरोधी होने के कारण ही ये सब लोका- गच्छीय कहे जाते थे। परन्तु प्रारम्भ मे उनका कोई व्यवस्थित एव मधटित गच्छ नही बना था। धीरे- धीरे गच्छ का विकास हुआ होगा।

मुख-वस्त्रिका की चर्चा

लोकाशाह ने अपने युग में मूर्ति-पूजा और तत्मवद्ध अन्य बहुत-मी वातों का विरोध किया था। इसमें किसी भी प्रकार की शका को अवकाण नहीं है। परन्तु मुख-विस्त्रका के विषय में उनके क्या विचार थे? इस विषय में विचारणा की अवक्ष्यकता है। जहां तक मुख-विस्त्रका की मत्ता का और उसकी उपयोगिता का सवाल है, उसमें मूर्ति-पूजक और स्थानकवानी परम्परा में किमी भी प्रकार विचार-विभेद नहीं है। इसमें मूल आगमों का भी आधार है ही। अत मुख-विस्त्रका की मत्ता और उपयोगिता में भेद न होकर, उसके प्रयोग में ही वस्तुत विचार-भेद रहा हुआ है। व्वेतास्वर परम्परा की शाला और उपशालाओं में मुल-विस्त्रका का प्रयोग तीन पढ़ितयों में किया जाता रहा है—

- १. मुख-बस्त्रिका की आठ परत बनाकर, उसमे डोग टालकर, यदा मुख पर वधि रखना।
- २ कान में मुख-वस्त्रिका के दोनों कोनों को पिरोकर केवल व्याख्यान के समय मुग्र और नाक दोनों ढके रखना।
 - ३. मुख-बस्त्रिका को हाथ में रखे रखना, जब बोलना हो, तब मुख को ढक लेना ।

पहली पढित का प्रचलन आज के नमग्र स्थानकवासी सम्प्रदायों में और तेरापन्य में है। दूसरी पढित लोकागच्छ के यितयों में और कुछ सवेगी सन्तों में रही है। तीसरी पढित आज के समस्त स्वेताम्बर मूर्तिपूजक परस्परा में चल रही है।

परन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करने पर मुक्ते एमा प्रतीत होता है, कि लोकाशाह ने डोरा डालकर मुख-वस्त्रिका नहीं वाधी थी। भाणा भी साधुवेप धारण करते समय मे मुख-वस्त्रिका के विषय मे चालू परम्परा से अलग नहीं हुए थे। फिर वाधने की प्रथा कब से चल पड़ी। इस विषय मे मुनिराज पुष्पविजय जी के सम्रह की प्रति नम्बर ४६३७ मे बताया गया है, कि बुद्धिविजयजी के कथनानुसार मुख-वस्त्रिका को हाथ मे रखने का प्रचलन प्राचीन युग मे था। परन्तु विक्रम सबत् १००६ मे कानो के छेदो मे मुख वस्त्रिका के कोनो को पिरोकर व्याख्यान के समय वाधने की परम्परा प्रारम्भ हुई। फिर विक्रम सबत् १५३१ में (किसी के मत मे १५३०, १५३३,१५३४) में लोकागच्छ शुरू हुआ। उस गच्छ के उत्तराधिकारी यतियों ने मुख-वस्त्रिका में तिणया अर्थात कैम टॉककर एव मुखवाबकर व्याख्यान देने की परम्परा चली। बुद्धि विजय जी ने आगे बताया है कि विक्रम सबत् १६६७ में दृढिया पन्थ के लोगों ने मुख-वस्त्रिका में डोरा डालकर मुख-वस्त्रिका सदा वाधे रखना प्रारम्भ किया।

लोकाशाह और उनकी विचार-धारा

इस चर्चा से सिद्ध होता है, कि लोकाशाह ने स्वय तो मुख-वस्त्रिका नहीं बाधी थी। दूसरी बात इस चर्चा से यह सिद्ध होती है, कि आज के स्थानकवासी और तेरापन्थ में जो मुख-वस्त्रिका बाधने का प्रयोग है, उसका मूल विकम सवत् १६८७ से प्राचीन सिद्ध नहीं होता। परन्तु इसमें अभी अनुसन्धान को अवकाश है।

हस्त-प्रतियो का परिचय

मैने अपने प्रस्तुत लेख में जिन प्रतियों का यथाप्रसंग निर्देश किया है, उनके विषय में थोडा परिचय देना, मैं यहाँ आवश्यक समस्ता हूँ। उनमें से एक है—लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति-विद्यायन्वर के मुनिराज श्री पुण्यविजय जी के संग्रह की पोथी, जिसका नम्बर है २६६६ और जिसके वेष्टन पर लिखा है—"लुकाना सद्दिया अठावन बोल विवरण"। इस प्रति की प्रथम पिक्त में इस प्रकार से लिखा हुआ है— "लुकाना सद्दिया अनई कर्या बोल १६ लिखई छई।" इसका फिलतार्थ होता है—लोकाशाह के द्वारा श्रद्धित तथा कृत १८ बोलों का विवरण उक्त नाम के पहले पिक्त के प्रारम्भ में हडताल है और फिर लिखा है-"गुरुम्यों नम।" मालूम पडता है कि गुरु का नाम काट विया गया है। अन्त में भी इस ग्रथ के संस्कृत नाम पर हडताल फेरी हुई है। परन्तु उसे इस प्रकार से पढा जा सकता है—"इतिश्री लुपकेन कृता अष्टपञ्चा 'विचारक्च।" और फिर लिखा है—लुकाना सद्दिया अनई करिया अठावन बोल अनई तेहनु विचार लिखउ छई। ग्रुम भवतु।

इस प्रति के पत्रों की सख्या १५ है और उनका लेखन-काल लगभग १७ वी सदी है। यह प्रति पत्र १५ की प्रथम बाजू पर परिसमाप्त होती है। अन्त मे १४ बातों की एक सूची भी दी गई है, जिसके विषय मे पूछा गया है, कि इन सब बातों का मूल सिद्धान्त-सूत्रों में उल्लेख कहाँ पर है ? इसमें उस काल के आचार और विचार की उन बातों का समावेश किया गया है, जिनके बारे में लोकाशाह के अनुयायी अपने विरोधियों से पूछा करते थे। तात्पर्य यह है कि इन १४ बातों में मूर्ति-पूजक और लोकाशाह के अनुयायियों में मतभेद था। प्रस्तुत लेख के प्रसग से जिन अनेक प्रतियों को मैंने देखा उनके अध्ययन से मुक्ते ऐसा लगता है, कि लोकाशाह के १५ बोलों का और १४ बोलों का यथाशक्य और यथा समय उत्तर देने का प्रयत्न किया गया था। १५ बोलों के उत्तर का तो उल्लेख भी मिलता है।

सम्यक्तव-परीक्षा

विबुधविमल द्वारा विक्रम सवत् १८१३ मे रिचत सम्यक्त्व-परीक्षा नामक ग्रन्थ का एक प्रकरण तो इसी ५८ बोल के विरुद्ध लिखा गया है, उसमे लिखा है कि—

> 'क्षेनाना जैन-बैत्यानि, वर सम्प्रक्त्व-साधनम् । जैनाभासमत-ज्ञान्तै विविष्यन्ते कुयुक्तिभिः॥

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्य

दुंदका ग्रयिस-प्राया, लुंकाय्युवृप्राहिता ह्ययुः , जन्मत्त वद् बृवन्त्येवाहं-पर्वत्यार्चा-निषेधनम् ॥ जत्सूत्राण्यष्टपञ्चाशत्-संस्यानि भाषितानि र्तः । बुण्डकंग्रं थिलत्वेन स्वीयसंसार-वृद्धितः ।

ध्लोक ३६-३८

उक्त १८ बोलो मे से कई बोल तो इस विषय के है, कि अगवान महावीर ने तो आत्यन्तिक अहिंसा को ही धमं कहा है। अत वैसी कोई भी किया नहीं करनी चाहिए, जिससे हिंमा होती हो। हिंमा के विषय मे उपदेश देना भी एक प्रकार की हिंसा ही है। हिंसा का उपदेश भी हिंसा का समर्थन तो अवस्य है और यह मगवान के घमं के विपरीत है। इस प्रसग पर सम्यक्त और मिच्यात्व की चर्चा का होना भी स्वाभाविक ही था। इस विषय से सबद प्रश्न नम्बर इस प्रकार से है—१, २, ३, ४, ५, ६, ७, ६, १७, २०, २१, ४०, १४, ४३, ४४, ४४, ४६, ४७, ४६, ४७, ४६, ५०, ५१, ५२, ५४, ५५ और १६।

जो योडे बहुत प्रश्न मूर्ति-पूजा से सबद है, जिनमे जैन-आगमो मे आए हुए मन्दिरों का उल्लेख, पूजा के उल्लेख तीर्यों के उल्लेख, प्रतिमा निर्माण की चर्चा, प्रतिमा को प्रतिष्ठा, प्रासाद निर्माण और चैत्य शब्द के विषय मे उल्लेख है और स्थापना निक्षेप आदि की चर्चा है। इसके लिए देखिए प्रश्न नम्बर—७, ६, १०, ११, १२, १३, १४, १६, १६, १६, १६, २२, २३, २४, २६, २६, २०, २६, ३०, ३१, ३२, ३४, ३४, ३६, ३७, ३६, ६६, ४२, ४३, और ४६। इसके बाद मे यथा प्रसग ज्ञास्त्र-प्रमाण की चर्चा भी की गई है। देखिए—प्रश्न नम्बर ४७ मे।

मुनि श्री पुण्यविजय जी के सग्रह की पोथी नम्बर ४१२१ मे, लुकानी हुडी ३३ वोल है। उसके दो पत्र है। इसमे निर्युक्ति भाष्य, चूणि और वृत्ति को सर्वांश मे प्रमाण मानने वालो के लिए ऐसी जातो का सग्रह किया गया है, जिन पर वे गम्भीरता के साथ मे विचार करके निर्णय करें, कि सर्वांशत उक्त प्रन्य प्रमाण मानने योग्य है, या नहीं? विशेपतः निशीय चूणि मे जो अपवाद की चर्चा है, उसी के विषय मे प्रक्त किया गया है, कि यह कहाँ तक उचित है। अपवादों की सगित कैसे की जाए? इस प्रकार के अपवादों का निरूपण भगवान के मार्ग मे सगत नहीं है। यह १ से २५ वे बोल का विषय है। अन्त में बताया गया है कि जिस निशीय चूणि में इस प्रकार की बातों का उल्लेख हो, उसे सम्पूर्ण रूप से अथवा सर्वांशत. कैसे प्रमाण माना जाए? जिन-जिन वातों में उनका विरोध था, उन वातों के विषय में उसके प्रमाण को वे नहीं मानते थे। इसका अर्थ यह नहीं, कि निशीय चूणि को सर्वांशरूप से अप्रमाण करार दे दिया जाए। २५ वें बोल में इसी पर विचार किया गया है।

नोकाशाह और उनकी विचार-धारा

२६ वे बोल में उत्तराघ्ययन-सूत्र की टीका में से उल्लेख लिया गया है, जो इस प्रकार से है, कि प्रसंग काने पर चक्रवर्ती के सम्पूर्ण सैन्य को नष्ट करने का बल साधु रखते हैं। यह वर्णन लिघ्य-धर मुनि का है, सामान्य मुनि एव सामान्य साधु का नहीं। २७ से ३३ वें बोल तक मे व्यवहार-वृत्ति, प्रज्ञापना-वृत्ति और आवश्यक निर्युवित के आधार पर अपवादों की चर्चा की गई है। एक प्रश्न यह भी किया गया है कि इस प्रकार के अपवाद में सहमति देने वाली आवश्यक-निर्युवित चतुर्देश पूर्वधर भद्रवाहु की रचना कैसे हो सकती है ? अन्त में कहा गया है कि बुद्धिमान एव विवेकशील पुरुष इन सबके बारे में विचार करें, जिससे लोक और परलोक में सुख प्राप्त करें।

इस हस्त-प्रति के अन्त मे जो कुछ लिखा गया है, उस पर से यह मालूम पटता है, कि यह प्रति निश्चय ही लोकाशाह के मत की है, लोकाशाह के विचार की है। क्योंकि इस प्रति की नकल करने वाले ने लिखा है कि—

"ए सर्वे नुकामती नी युक्ति छई। प्रतिमा मानइ तेहने तो पञ्चागी प्रमाणइ सर्व युक्ति प्रमाण-छइ। जाणवानई एह लिखूं छई।"

इस पर से यह स्पष्ट हो जाता है, कि नकल करने वाला लेखक कह रहा है, कि वह अपने पाठक को सचेत कर रहा है कि इस प्रति में जो कुछ भी लिखा गया है, वह लोकाशाह का कथन है, लोकाशाह की युक्ति है'। परन्तु जो लोग प्रतिमान्यूजा में विश्वास रखते है, उनके लिए तो पञ्चागी की युक्ति ही, पञ्चागी का कथन ही प्रमाणभूत है। क्योंकि यह केवल जोकाशाह के यत को समझने के लिए ही लिखा है, उसे स्वीकार करने के लिए अथवा मानने के लिए नहीं लिखा है।

अन्त में में एक बात स्पष्ट करदूं। लोकाशाह के विषय में, जितना अरे जिए सम्भवित था, उतनी खोज मैंने की है। प्राचीन इस्त-प्रतियों का वो कुछ मैंने अध्ययन किया, उसी के आधार पर यह प्रस्तुत लेख जिला गया है। इसका अर्थ यह कदापि नहीं है कि मेरी खोज पूर्णत सत्य है, अब आगे किसी प्रकार की खोज नहीं हो सकती। लोकाशाह, उनकी परम्परा और उसकी विचार-धारा के विषय में वस्तुत बहुत बड़े और गम्भीर अनुसन्धान की आवश्यकता है। स्थानकवासी समाज के विद्वान मुनिराजों और विचारक-आवको का यह परम कर्तव्य है, कि वे इस विषय में और भी अधिक गहरा अनुसन्धान करके सत्य पर प्रकाश डालने का प्रयत्न करें।

अनुवादकः रमेशचन्त्र मालवणिया



क्या देव-जैनीज (Diogenes) जैन थे ?

डा॰ वजगोपाल तिवारी डी॰ लिट॰

प्राचीन बातों की खोज, कभी-कभी नामों की घ्वनि के सादृश्य के आधार पर और कभी-कभी सिद्धान्तों तथा व्यवहारों के सादृश्य के आधार पर की जाती है। उदाहरणार्थ घ्वनि के मादृश्य के आधार पर, कुछ लोगों का मत है कि अरबी शब्द "जिन" (अर्थात् एक प्रकार का प्रेत) और भारतीय शब्द, "जैन" दोनो एक ही प्रकार के है। दिगम्बर सम्प्रदाय के कुछ अतिशयवादी सन्त जो वैराग्य की मस्ती में स्वच्छन्दता पूर्वक नगे बदन, शरीर पर धूल की परवाह न करते हुए इधर-उधर विचरते थे, उनके विकराल रूपों में प्रेतों के रूपों से विदेशियों की मादृष्य मिला, इमलिए वे लोग प्रेतों को "जिन" कहुने लगे।

अब सिद्धान्ती तथा व्यवहारों के सादृश्य को लीजिए। इस सादृश्य के आधार पर डा० हीरालाल जैन अपनी पुस्तक "भारतीय सस्कृति में जैन-वर्म का योगवान" में यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि ऋग्वेद में उल्लेखित केशी, वृपम तथा वातरशना मुनि ऋपमदेव से भिन्न नहीं थे। वैदिक ऋपियों के विपरीत, ये "वातरशना मुनि" समस्त गृह-द्वार, स्त्री-पुत्र, धन-धान्य आदि परिगह यहाँ तक कि वस्त्र का भी परित्याग कर, भिक्षावृत्ति से रहते थे। शरीर का "स्नानादि सस्कार न कर" मल धारण किए रहते थे। मौनवृत्ति से रहते थे। इस प्रकार वातरशना या गगनपरिधान-वृत्ति, केश-धारण, किपश वर्ण, मलधारण, मौन, उन्माद-माव आदि व्यवहार सम्बन्धी लक्षणो तथा देवताओं के आराधन को छोडकर, आत्मध्यान सम्बन्धी विचारों के बल पर, विद्वान लेखक यह सिद्ध करने का यत्न करते है, कि जैन धर्म, अपने प्राचीन रूप में, ई० पूर्व १५०० में प्रचलित था।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-प्रन्य

इन उदाहरणों से विदित हो जाएगा, कि अनेक अन्वेपणों में या तो घ्विन के सादृश्य या सिद्धान्तों एव व्यवहारों के सादृश्य का सहारा लेना पर्याप्त माना जाता है। इस लेख में हम इन दोनों में से किसी एक का सहारा लेने के स्थान में, दोनों सादृश्यों के सम्मिलित आधारों पर, इस बात पर बल देंगे, कि सूक्ष्म अध्ययन द्वारा इस विषय के रहस्य का पूर्णत उद्घाटन करने का यत्न किया जाए, कि "क्या देव-जिनीज अथवा देव-जैनीज (Diogenes) जैन थे ?"

मै इनके नाम मे ध्विन के सादृश्य के विषय मे अधिक न कहकर, केवल इतना ही उल्लेख करूँगा कि किसी इतिहास मे चन्द्रगुप्त (मौर्य वश वाले) के नाम का यूनानी रूपान्तर सैन्ड्रोकोटस (Sandrocotus) बतलाया गया है। किसी विद्वान ने यह मी बतलाया है, कि "भारगव" शब्द यूनान के भाग "फिजिया" (Phrygra) से निकला है। विद्वानों का कथन है, कि अग्रेजी का (या स्काच भाषा का) नाम फार्कर (Farquhai) संस्कृत के शब्द "वीर-वर" ही का रूपान्तर है। इसी प्रकार सम्भव है, कि "देव-जिनीज" नाम के एक भाग में "जिन या "जैन" की ध्विन मिलती है। वि

अब हम सिद्धान्तो और व्यवहारों के सादृश्य को ढूँढेंगे। इतिहास के विद्यार्थी जानते हैं, कि सिकन्दर के भारत पर आक्रमण करने के पूर्व, कुछ समय तक भारत के पिरुचमोत्तर भाग पर ईरानी शासको (क्षत्रपो) का अधिकार था। सिकन्दर के आक्रमण तथा चन्द्रगुप्त-मौथं के यूनानियों को भारत की सीमा से खदेडकर यूनानी सेनापित सैल्यूकस (Seleucus) की पुत्री से विवाह कर लेने और अपनी राजधानी पाटलीपुत्र मे यूनानी राजदूत मैगस्थिनीज (Megasthenes) को रख लेने के पश्चात्, भारत और यूनान का सीधा सपर्क स्थापित हो गया था। सिकन्दर की विजय के पश्चात्, ईरान, मध्य एिश्या, ईराक तथा पश्चिमी एिश्या मे यूनानी राज्य स्थापित हो गए थे। इन देशों और यूनानियों के सिम्मश्रण से नयीं जातियाँ उत्पन्न हो गई थी। इस प्रकार इस काल मे, भारत का पश्चिमी एिश्या और यूनान से व्यापारिक और सास्कृतिक सम्बन्ध होने लगा था। सभव है, कि दोनो देशों के दार्शनिक विचारको का उदाहरणार्थ भारत के चार्वाकों का यूनान के सिरीनायक (Gerenaics) से सपर्क हुआ हो, और यह भी सभव है, कि भारत में जैन विचारकों का प्रभाव पश्चिमी एिश्या तथा यूनान के विचारकों पर पढ़ा हो। हम पाते है कि देव-जिनीज नामधारी यूनान के चारों दार्शनिकों के विचार और आचार जैनों के विचारों और आचारों से बहत कुछ मिलते जुलते है।

चारो देव-जैनी-ज या तो "सिनिक" (Cynic) सप्रद्राय के हैं, या स्टोइक (Stoic) सप्रदाय के हैं। इन दोनो सप्रदायों का भेद प्राय उसी प्रकार का है, जैसे जैनों में दिगम्बर तथा श्वेताम्बर सप्रदायों का भेद। डाक्टर दीवान चद के अनुसार सिनिक और स्टोइक मतो में प्रमुख भेद थे है —

[े] डायो (D10) प्रत्यय के तीन प्रयोगों में से एक, केवल उपसर्ग (Prefix) के रूप में, शब्दों के आरस्भ में होता है।

मया देव-जैनीज (Diogenes) जैन थे ?

- १. सिनिक विचार के अनुसार नैतिक भद्र ही मूल्यवान है। अन्य मारी वस्तुएँ मूरय से झून्य हैं, और इसलिए एक ही स्तर पर है। स्टोइक विचारकों ने भद्र और अभद्र के सम्बन्ध में मौलिक नियम को अपनाए रखा, परन्तु बन्य पदार्थों में भी भेद किया। भने पुरुष के लिए स्वास्थ्य, बीमारी से अच्छा है।
- २ सिनिक विचार के अनुसार वृत्ति एक ही है। प्रत्येक मनुष्य नेक है या युरा है। नेकी और युराई दोनो एक साथ नहीं हो सकती।" इन भेदों की विस्तृत व्याग्या न देकर हम यहां सक्षेप में, यह कह सकते हैं, कि "सिनिक" अतिशयवादी दल के थे और स्टोइक सतुनित थे। पर ये दोनों मिलकर निचले स्तर पर रहने वाले और क्षणिक तृष्ति ढूढने वाले सुखवादियों अर्थात् सिरीनायकों के कट्टर विरोधी थे। और दोनों ज्ञान-ध्यान के ऊंचे स्तर की प्राप्ति में मलग्न रहते थे।

पहले हम आदि के दो देव-जिनी-ज का और फिर अन्तिम देव-जिनी-ज का परिचय देकर, अन्त में सबसे प्रसिद्ध देव-जिनी-ज का वर्णन करेंगे।

- १ देव-जिनी-ज लीशंश (Diogenes Lacitus) का समय ईसा के पूर्व की पहली पाताब्दी में माना जाता है। यह ग्रन्थकार और दर्शन के इतिहासकार थे। इन्होंने फैशागीरस (Pythagorov) के सिखान्तो, जैसे सर्वात्मवाद एव पुनर्जन्म आदि का जीणोंद्वार करके, नैतिक और धार्मिक क्षेत्र में, स्टोइक विचार-धारा का पोपण किया।
- २. बेबीसन (Babylon) या बाबुस के देव-जैनी-ज। दर्शन के प्रमिद्ध इतिहासकार, विन्डल्बैन्ड (Windelband) का कथन है, कि जब स्टोइक सम्प्रदाय के विशिष्ट व्यक्तित्व पर विचार किया जाए, तब हम पाते हैं, कि उसके अधिकाण अनुयायी पिक्सी एशिया की मिश्रित जातियों के थे। १ यह विचारक भी प्राचीन ईराक के थे। इन्हें मुनि (Sage or savant) कहा गया है। इनका समय भी ईसा के पूर्व की प्रथम शताब्दी है। इनके मनन के विषय इतिहास, माहित्य और दर्शन थे। ये सुखवाद के विरोधों थे, और इनके विचार इस समस्या पर केन्द्रित थे, कि आदर्श व्यक्ति या मुनि (Sage) के क्या लक्षण होने चाहिए। इन विचारकों ने "व्यक्ति कैसे पूर्ण वने?"—इस समस्या पर अधिक वल विया और "समाज कैसे सुखी हो?"—इस प्रश्न पर कम व्यान दिया—ऐमा इनकी आलोचना में कहा जाता है।

[े] डा० दीवान चद-पित्रचमी वर्शन (प्रकाशन ब्यूरो) लखनऊ पृ० ६२

^२ डा० विलियम विन्डिलबैन्ड का "दर्शन का इतिहास", टफट्स (Tutts) द्वारा अंग्रेजी अनुवाद मैकमिलन द्वितीय संस्करण पू० १६२

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

आदि के दो देव-जैनी-ज के बाद हम अब अन्तिस देव-जैनी-ज का उल्लेख करते हैं। यह ईसा के बाद की पाचवी शताब्दी में हुए। यह एपोलोनिया के निवासी बतलाए जाते हैं। इन्होंने द्रव्य के एकत्व पर बल देते हुए बतलाया, कि विश्व की समस्त वस्तुएँ पारस्परिक ढम से सम्बद्ध है। इनका मत था कि मनुष्य तथा विश्वभर में एक ही प्राण है। मनुष्य को उतना ही ज्ञान होता है, जितना भाग विश्व-व्यापी प्रकाश का वह प्राप्त कर पाता है। इन्होंने समकालीन यूनानी और रूमी सामाजिक एव नैतिक जीवन के खोखलेपन की कह आलोचना की। इन्हें मानव-शरीर-रचना-शास्त्र (Physiology) और समवत आयुर्वेद और योग का अच्छा ज्ञान था। यह रमते जोगी (Wandering Teacher) थे। इनका मत अनेकान्तवाद एव समन्वयवाद (Eclecticism) बतलाया जाता है।

अब हम सबसे प्रसिद्ध एव विवादयस्त देव-जिनी-ज का सक्षिप्त वर्णन करते हैं । इनके जीवन,काल ही में लोगों ने इनके पक्ष या विपक्ष में अफसाने गढ़ने शुरू कर दिए थे, और वाद में तो इनके बाबत दत-कथाओं की भरमार हो।गई। ये यूनान में सुकरात के बहुत बाद में हुए। कुछ लोग तो इन्हें सिकन्दर का समकालीन बतलाते हैं।

इनके वहा के विषय मे, एक कथा में यह बतलाया जाता है, कि इनके पिता वणिक या शराफ थे जिन्हे सोने और चाँदी के सिक्को को बिगाडने के कारण कारावास का दण्ड भोगना सदा। इस पर लड़के ने यह कहा कि पिता ने सोने की मुहरे ही बिगाडी है। मैं मानव जीवन के सब मुल्यों को खोखला करके बिगाड देंगा। उसने यह कर भी दिखाया। कोई कहते हैं, कि वे नाद (Tub) में रहते थे। गिलबर मरे ने यह पता लगाया है, कि उनका निवास-स्थान नाद नहीं, वरन एक बढा मटका था। ऐसे बढ़े घड़े में मतको की अस्थिया गाड़ी जाती थी। ये अपने पास कोई बरतन नहीं रखते थे। हाथों को जोडकर ही पानी पी लेते थे। इनके कृत्ते के समान जीवन व्यतीत करने के कारण लोग इनके सम्प्रदाय को कृतावाला "सिनिक" सम्प्रदाय कहने लगे । इनके बाचार और विचार मे घन, विलासिता, सुफियाना-पन प्रसिद्धिः सन्मानः इन्द्रियो के समस्त सूख, कला, विज्ञान कौटुम्बिक और सामाजिक एव राष्ट्रीय सख तथा उत्सव सबके सब उतने ही खोखले, निर्यंक और निन्दनीय है, जितनी कि कामेच्छा और निचली प्रकार की लालसा । इनके अनुसार भलाई, इच्छाओं से मुक्ति प्राप्त करने ही मे है। बुद्धिमान वह हैं, जो घटनाओं के चक्कर से स्वतन्त्र हो जाए । यह प्रचलित सम्यता, रीति रिवाज, पूजा-अर्चना—सब के विरुद्ध थे। ताओ मत, रोसो तथा टाल्सटाय के समान ये इस बात पर बल देते थे, कि मानवजीवन प्रकृति के अनकल हो, और केंवल अत्यन्त अनिवार्य आवश्यकताओं ही की पूर्ति की जाए । युवावस्था में, इनके गुरु ने इन्हे पीट कर सगा देना चाहा । पर यह निश्चय कर चुके थे, कि मैं एंटिसथीनिस को ही गुरू बनाऊँगा। अत यह टस से मस न हए। तब इन्हे दीक्षा दी गई। बर्ट्डरसल का कथन है, कि एक बार सिकन्दर महान् इनके पास आया और पूछने लगा, कि क्या आप मुक्त से किसी प्रकार की कृपा चाहते हैं. तो इस साधू ने उत्तर दिया "कृपा करके मेरी ओर आने वाले प्रकाश के बाहर चले जाइए"। सम्राटो और सेनापतियो, सेठो और साहकारो का इनके दर्शन में कोई महत्व नही था। पर यह मनुष्य मात्र से ही नहीं, वरन पशुओं से भी भाई जैसा स्नेह रखते थे।

नया देव-जैनीज (Diagenes) जैन थे ?

पाश्चात्य दर्शन के इतिहासकारों ने यह स्पाट कर दिया है, कि यह विज्ञान-िव रोधी नहीं थे। पर वे विज्ञान को आत्म-सयम एवं इन्द्रिय-दमन ही का तथा मनुष्य की अत्यन्त अनिवाय उच्छाओं की पूर्ति ही का साधन बनाना चाहते थे। भौतिक विज्ञान के अन्य मूल्यों के प्रति वे उदानीन थे। यह भी कहा गया है, कि वे बुद्धि के विकास के विरोधी नहीं थे। बुद्धि से एम ममार के मुगो की मार-हीनता समभाई जा सकती है। ऐसा यह मानते थे। एक प्रसिद्ध पुरुष ने उन्हें अपने नउकों के शिक्षण का भार मीपा, और अपने सिद्धातों के अनुकूल शिक्षा देने में इन्होंने पूर्ण मफलता पाउँ।

इन देव-जिनी-ज के सिद्धान्तों को गरीवों ने तो अपनाया ही अमीरों के लड़कों में भी वस्त्र, भीजन आदि का निरादर करने की, इनके प्रभाव से एक प्रकार का फैशन-मा ही पण गया। उनकी रयाति यूनान के बाहर, मिस्र देश के इस्कदरिया आदि नगरी तक पहुंच गर्ड।

पर पादचात्य दर्शन के इतिहासकार इनके व्यक्तित्य एव कनव्य मे प्रभागित नहीं पाए जाते हैं। विन्हें लेक समस्ते हैं, कि इनकी स्थाति पाइचात्य, यूनान सन्यता का मगीन उटाने—भोजन, वस्त्र, घर सादि का निरादर करने से हुई। बट्टेंड रसेल कहते हैं कि भारतीय भिग्मारी (Indan Takn) के समान वे भिक्षावृति से गुजारा करते थे और रसेल पूछने हैं, कि उनके उपदेश किन्हें अब्देश लगे हींगे? क्या अमीरों को जो गरीबों के दुखों को काल्पनिक मानकर प्रसन्न हुए होंगे? या गरीबों को जो मफल रोजगारियों को तुंच्छ बतलाए जाने पर प्रसन्न हुए होंगे या गुशामद या भिक्षा ने धन प्राप्त करने वालों को। जो दान लेने के बाद दानी को तुंच्छ बतलाए जाने पर, प्रमन्न हुए होंगे? या उधार लेने वालों को। जो यह देखकर प्रसन्न हुए होंगे, कि रूपया लौटाना बहुत आवश्यक नहीं है। उम प्रकार के उपदेशों और जैन घम के नैतिक सिद्धान्तों की इससे भी कडी और तीग्र आलोचना निट्गे (Nictyclic) ने की है। उस प्रकारके धर्म को गुलामों का धर्म निरूपित विया है। गच तो यह है, कि ऐसे मुनियों का व्यक्तित्व, जो मल धारणा करे, या बास के बन मे अस्मीभूत हो जानें, पाइचास्य दार्शनिकों के लिए अब तक एक हैपली है।



रामायण सम्बन्धी एक ऋज्ञात जैन-रचना सीता-चरित

श्री भवरलाल नाहुडा

मर्यादा पुरुषोत्तम श्री रामचन्द्र भारत के मान्य महापुरुषों में से है, जिनके सम्बन्ध में बहुत बड़ा साहित्य भारत व भारत के बाहर विविध भाषाओं में रचा गया है। इस सम्बन्ध में डा॰ बुल्के का घोष प्रबन्ध बहुत ही महत्व की जानकारी देता है, जिसका परिवर्धित नया सस्करण हाल ही में भारतीय हिन्दी परिवद्, प्रयाग से प्रकाशित हुआ है।

जैन धर्म मे राम को बलदेन व लक्ष्मण को वासुदेन व रावण को प्रति वासुदेन के रूप मे जिष्ठिट-शलाका महापुरुषो मे सम्मिलित किया गया है। प्राचीन जैनागमो मे राम का नाम 'पउम' प्राप्त होता है। इसलिए उनकी जीवनी से सम्बन्धित ग्रन्थों का नाम 'पउम-चरिय', पद्म-चरित्र तथा पद्म-पुराण रखा गया है। परवर्त्ती ग्रन्थों मे रामायण, रामचरित, सीताचरित नाम भी प्राप्त होते है। सबसे प्राचीन विमल सूरि का 'पउम-चरिय' प्राकृत भाषा मे है, जो पहली श्वताब्दी की रचना मानी जाती है। उसी के सस्कृत अनुवादरूप मे विगम्बराचार्य रिवषेण ने पद्मचरित की रचना की। 'घउपन्न महापुरुष चरिय' त्रिषठिट शलाका पुरुष चरित और महापुराण आदि मे भी राम कथा पायी जाती है। रामकथा के दो जैन रूपान्तरों के सबस मे स्वर्गीय नाथूराम जी प्रेमी ने अपने पद्मचरित शीर्षक लेख मे अच्छा प्रकाश डाला है। अपञ्चश के महाकिव स्वयंगू का 'पउम-चरिय' भी प्रकाशित हो चुका है, जो बहुत प्रसिद्ध है।

प्राकृत भाषा मे एक और महत्त्वपूर्ण रामचरित अभी तक अप्रकाशित है, जिसका नाम सीता चरित रखा गया है। यह रचना काफी प्राचीन प्रतीत होती है। यद्यपि इसमे रचियता व रचनाकाल

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

नवती उन्नेख नही है, पर यह रचना आठवी गतान्दी के आम-पाम की मालूम देती है। उमकी एक हस्त लिखित प्रति चौदह वी शती में लिखित हमारे अवलोकन में आयी है, पर अभी जिम प्रति के आधार में यहाँ पिच्य कराया जा रहा है—म० १६७४ में लिखी हुई कलकता के म्वर्गिय पूर्णचन्द्र जी नाहर के सप्रह में, यह कृति है। २५०० गायाओं वा ३२०२ ग्रन्याग्रय (ध्नोक) परिमित यह रचना बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। सतरहवी शती के महाकिव महोपाध्याय ममयमुन्दर जी ने मीनाराम ची० नामक महत्त्वपूर्ण राजस्थानी महाकाव्य की रचना मम्भवत उमी मीना-चरित के आधार में की है। वे लिखते हैं—

जिन-शामन शिवशासनइ मीताराम चरित मुणीनइ रे।
भिन्न भिन्न शामन भणी का का बात भिन्न कही जहरे।
जिन शासनिपणि जूनुजा आचारिज ना अभिन्नायो रे।
सीता कही रावण-सुता ते पदमचरित कहिवायो रे।।
पणि बीतराग देवइ कह्यों ते माचो करि सहहिज्यो रे।
"सीताचरित" यको मे कह्यो माहरो छेटोमत प्रहिज्यो रे।

सीताचरित की रचना जैसे कि प्रारंभ व अत में ग्रंथकार ने निखा है, कि मुनि को मिय्या अन्याख्यान देने के कारण सीता को कप्ट उठाना पटा । इसी के उदाहरण रूप में मीता की कथा विस्तार से कही गयी है, और अन्त में ऐसे मिय्याकलक ने मीता-करिन में बचने की प्रेरणा की गई है। ग्रन्य का आदि अन्त इस प्रकार है—

प्राहि

कमल नह कित जलेण बसालिय देह सुणिम्मला हुति। नर सुरावि सया पणया जेसि ते जिणवरे नमह॥१॥

वर-चयण-चारिधारा नियरं जस्सावियंति अवियण्हा । वप्पोहयव्य भव्वा नमामि तं वीर-जिण—मेह ॥ २॥ धम्माधम्मस्स फर्स जहसिट्टं गोयमेण मुणिवयणा ।

सेणिय रायस्स पुरो सुरोह् तं किपि साहेमि ॥ ३ ॥ नो चेव आसियव्य हियच्छणा दुक्त-कारण वयणं । अलिय अव्भवसाण पेसुन्न मम्म बोहाइं ॥ ४ ॥

संतो विहुवसन्त्रो परस्स दोसो न होइ विबुहाण। कि पुण अविज्जनाणो पयडो छन्नो य लोयस्स ॥ ५॥ रामायण सम्बन्धी एक अज्ञात जैन-रचना सीता-चरित वियरह अक्सक्साण इयरस्सिव जो जणस्स दुक्बुद्धि । से गरिहण्जइ लोए लहेइ दुक्साइं तिक्खाइ ॥६॥ जो पुण जईण सिमयाण सुद्ध भावाण बंभयारीण । अक्सक्साणं देई मण्डर-दोसेण दुट्ठ मई ॥ ७ ॥ निक्बित्तकण तिब्बं पार्व्य पावेह सो दुहमणंतं । सीयाइब्ब पुम्ब-भवे मुणि अक्सक्साण दाणाओ ॥५॥ अह भणइ सेणिय निवो मयवं साहेह खुग्गहं काउं । कह अक्सक्साणाओ दुक्क सीयाए अणुभूय ॥६॥ तो भणइ इंदभूई नवघण-गभीर-महुर-घोसेणं । संसेव वित्यरेणं साहेमि इमं निसामेह ॥१०॥

कथा-प्रारंभ

बासि इह भरहवासे, मिणाल कुंडमि पवर-नयरंमि ।
सिरिभूई नामेण पुरोहिको परिहएककरई ॥ ११ ॥
तस्स य सरस्सई ए सरिछ बुद्धी सरम्सई भण्जा ।
तीएय कुण्छि भूया वेगवई नाम किल भूया ॥१२॥
तव लच्छि भूलियंगो, कयाइ तत्थागको विगय संगी ।
संतो वंतो समियो सुदसणो सुणिवरो एगो ॥१३॥
नयरण्जाणे पडिमाइ संठिको सो विसिद्ठ गुणकलिओ ।
जिट्ठतो विद्याओ नायर-लोयाण सुणिवसहो ॥१४॥

मत्ति-बहुमाण पुट्य सोतं पूएइ गंषमाईहि । पद्दवियहं चिर बबद नमसए सेवए बिहिणा ॥१५॥

ग्रंत

तत्तो चुओ नरभविम समागओ सो तित्ये सरस्स वसुबत्त जिणस्स पासे। पाविस्तु चारु गणहारि पय जिणुत्तं पाविस्सई सयल कम्म खएण मोक्सं। २४०४।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि म्मृति-ग्रन्थ

अन्भवाण निवाग सूयगिमणं सवेग संसाहग । सन्वेसि पि जणाण विम्हय-कर सीलप्पसंसा-परं ॥ किचीराहव लक्खरोहि सहिय लंकाहिवेण तहा । सीया वेवि महासईए चरिय सखेवओ साहियं । २४०६ ॥

नाऊण परिभाविऊण हियए सम्म इम सन्वहा । अन्मक्खाणमसल दुक्ल जणण वज्जेह भव्वा जणा ॥ सीलं सन्व गुणाण भूसण-करं निन्वाण संपायग । खंडिज्जत मलकलक विकलं रवखेह निन्च तहा ॥ २५०७॥

एय सीय-चरिय बज्जरिय से णियस्स नरवद्दणो । जह गोयमेण तह मह सूरीहि निवेदय फिचि ॥ २४०८ ॥

इति श्री शील व्रताधिकारे महामती श्री मीताचित्र धर्मकेवा पित्रत्र मपूर्णमिति भद्रं भ्रयान्। शुम भवतु ॥ घ ॥ ग्रथाग्रथ ३२०२ । कल्याणमस्तु ।

सवत् १६७४ वर्षे फाल्गुन मासे कृष्णपक्षे ७ दिने सपूर्ण ।। पण्डित जीवविजय गणि नत् शिष्य गोपालेन लिपिकृत ।

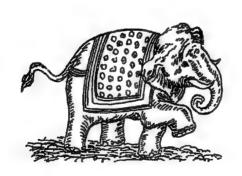
प्रति-परिचय

पत्र दर सुवाच्य मध्य व दोनो तरफ लाल-पीले नीले रग के फूल वने हुए है। प्रतिपृष्ठ मे १३ पितिया है। प्रतिपिक्त ६० अक्षर है। पत्रो मे हामिए पर व पितियो के ऊपर यथास्थान पर्याय, अर्थ व पाठान्तर भी नीट किए हुए है, प्रति शुद्ध मालूम देती है। अतिम पत्र एक तरफ पूरा व दूसरी और केवल २ पितिया है, बाकी रिक्त, फूल आदि चित्रित है। यह प्रति स्वर्गीय श्री पूरणचढ़ जी नाहर सगृहीत गुलावकुमारी लाइन्नरी की प्रति व० न० २६ प्रति २६४ है। किनारे मे बुछ दीमकादि जीवो द्वारा मितित है, पर प्रति का पाठ सुरक्षित है। उक्त लाइन्नरी मे १० वी शती की लिखित एक अन्य प्रति भी है। प्राकृत ग्रन्थ परिवार आदि के चित्र। प्रस्तुत ग्रन्थ सुसम्पादित रूप मे शीघ्र ही प्रकाशन योग्य है। इसके आधार से जो समयसुन्दरजी ने सीताराम चौपाई की रचना की है, उसे हमने मम्पादित करके मुद्रित करवा दी है, और शीघ्र ही प्रकाशित होने वाली है। इसमे हमने राम और सीता के चरित्र का सिक्तर सार भी दे दिया है, जिससे सुगमतापूर्वक मीता चरित्र की कथा को पाठक पढ़कर लाभ उठा सकते हैं।

[े] नाहर जी के संप्रहस्य दूसरी प्रति में ग्रंथाग्रंथ ३३४५ है।

रामायण सम्बन्धी एक अज्ञात जैन-रचना सीता-चरित

श्री जिनरत्नकोश के पु॰ ४४२ में सीता-चरित नामक कई रचनाओं का विवरण दिया है, जिनमे से कुछ सस्कृत मे और कुछ प्राकृत मे। इस लेख मे जिस सीता-चरित का विवरण दिया जा रहा है, उसका प्राचीन उल्लेख बृहद्दिपनिका नामक सूची मे प्राप्त होने का कहा गया है, और उसका ग्रन्थ परि माण ३१०० व ३४०० वलोको का वतलाया है। इसकी एक हस्तलिखित प्रति हसविजय जी भडार वडौदा में भी है । खोज करने पर अन्य भड़ारों में भी इस ग्रन्थ की प्रतिया अवस्य मिलेंगी । परमचरिय के साथ इसका तुलनात्मक अध्ययन होना आवश्यक है। सीता चरित सबन्धी अन्य जिन रचनाओं का उल्लेख जिन-रत्नकीश में है, उनमें से एक बजात कवि रचित सीता-चरित की कई प्रतियों का उल्लेख किया गया है । उनमें से एक तो प्रस्तुत सीता चरित की ही है। अन्य प्रतियों को मिलाने से मालूम होगा, कि वे भी इसी ग्रन्थ की है, या ऐसी ही कोई अन्य रचना भी है। पाटण भड़ार मे सीताचरित नामक एक संस्कृत कान्य भी है, इन सब ग्रन्थों का आधार प्रस्तृत सीता-चरित्र है या पदमचरित, यह भी अन्वेपणीय है। जैन कवियो व विद्वानो ने शील धर्म या सती के आदशं रूप मे सीता को विशेष महत्व दिया है, पर प्रस्तुत प्राकृत सीताचरित में मूनि को मिय्याकलक देने के दूष्परिणाम को व्यक्त करने के लिए दुष्टान्तरूप में सीता की कथा कही है, जो विशेषरूप से उल्लेखनीय है। बास्तव में किसी व्यक्ति को मिथ्या कलक देना, उसकी चुगली करना महापाप है। इसीलिए अठारह पापस्थानको में अम्याख्यान, पैशुन्य, एव परपरिवाद का अलग अलग पाप स्थानक बतला कर उनसे वचने का निर्देश किया गया है।



प्राकृत-भाषा का एक मात्र श्रालंकारिक ग्रन्थ अलंकार-दर्पण

श्री अगरचन्द जी नाहटा

प्राकृत-भाषा भारत की प्राचीनतम भाषा है। यद्यपि उपलब्ध नाहित्य मे सबसे प्राचीन प्रत्य "वैद" माने जाते हैं और उनकी भाषा "सस्कृत" है। पर जब हम मस्कृत और प्राकृत इन दोनो घट्दो पर विचार करते हैं, तो यह मानने की बाध्य होना पउता है कि प्राकृत अर्थात् स्वाभाविक जन-साधारण की भाषा और सस्कृत अर्थात् सस्कार की हुई जिष्टजनो की भाषा। सस्कार तो किमी विद्यमान वस्तु का ही किया जाता है। इनलिए मबसे प्राचीन भाषा का नाम प्राकृत ही हो सकता है। यद्यपि इन भाषा से रचा या जिल्ला हुआ साहित्य उतना पुराना नहीं प्राप्त होता, पर उनकी मीलिक परम्परा अवस्य ही प्राचीन रही है।

जैसा कि हम नभी जानते हैं कि भाषा पर बाहर में आने बाले, दूसरे प्रान्तों के तथा आस-पाम के लोगों की बोली का प्रभाव पहला रहता है। इमलिए उसमें परिवर्तन होता रहता है। प्राकृत में भी इसी तरह परिवर्तन होता रहा है और प्रान्तीय भेद भी उसके अनेक रहे है, यह प्राकृत के प्राप्त शिला-लेखों, संस्कृत नाटकों में प्रयुक्त प्राकृत के उद्धरणों और प्राचीन ग्रन्थों से भली भाति स्पष्ट है। बौद ग्रन्थों की पालि-भाषा, अशोक के शिला-लेखों की भाषा और जैन ग्रन्थों की भाषा 'प्राकृत' होने पर भी उनमें काफी अन्तर है। इसी तरह जैन-ग्रन्थों में भी प्राकृत भाषा के कई रूप मिलते है—अदं-मागधी, महाराष्ट्री और शौर-सैनी ये प्राकृत भाषा के तीन भेद तो बहुत प्रसिद्ध है।

प्राकृत साहित्य भी बहुत विद्याल है। ढाई हजार-वर्षों से उसमे निरन्तर साहित्य-रचना होती रही है। और प्राय जीवनोपयोगी सभी विषयों के प्राकृत-प्रत्य प्राप्त है। प्राकृत-साहित्य के निर्माण मे

प्राकृत-भाषा का एक मात्र आलकारिक ग्रन्थ अलकार-दर्पण

सबसे अधिक योग जैनो का है। अब तक सस्कृत और पालि साहित्य के इतिहास की माँति प्राकृत के साहित्य का कोई अच्छा इतिहास हिन्दी मे प्रकाशित नहीं हुआ था। इसलिए प्राकृत-साहित्य की विशालता, विविधता और महत्ता के सम्बन्ध मे पूरी जानकारी नहीं मिल पाई थी। हर्ष का विषय है कि उस कमी की पूर्ति डा॰ जगदीश चन्द जैन जैसे अधिकारी विद्वान द्वारा हाल ही मे हो गई है। उनका "प्राकृत साहित्य का इतिहास" नामक ग्रन्थ चौक्षम्बा विद्या भवन, वाराणसी से प्रकाशित हो चुका है। ६०० पृथ्ठों के इस वृहद् ग्रन्थ मे डा॰ जैन एव जैनेतर प्राकृत साहित्य का बढ़े ही अच्छे ढग से विवरण उपस्थित किया है। फिर भी अभी और छोटी बढ़ी श्वताविक ऐसी प्राकृत रचनाएँ मेरी जानकारी मे है, जिनका उल्लेख इस ग्रन्थ मे नहीं हो सका, और उनमें से कुछ तो प्रकाशित भी हो चुकी है। ऐसी रचनाओं का विवरण समय-समय पर कई लेखो द्वारा प्रकाशित करने का विचार है। प्रस्तुत लेख मे प्राकृत भाषा के एक मात्र अलकार ग्रन्थ "अलकार-दर्पण" का सिक्षप्त विवरण दिया जा रहा है।

डा० जैन ने अपने प्राकृत साहित्य के इतिहास के १० वे अध्याय मे प्राकृत व्याकरण, छन्द और कोश ग्रन्थों का विवरण देते हुए "अलकार-शास्त्र के ग्रन्थों मे प्राकृत" शीर्षक के अन्तर्गत सस्कृत के प्रसिद्ध अलकार शास्त्रीय ग्रन्थों का विवरण दिया है। पर प्राकृत भाषा के किसी भी स्वतन्त्र अलकार सम्बन्धी ग्रन्थ का उल्लेख उन्होंने नहीं किया। जब कि सन् १६२३ मे प्रकाशित "जंसलमेर जंन भंडा-गारीय ग्रन्थाना सूचीपत्रम्" जो कि सेन्द्रन लायब्रेरी बडौदा से गायकवाड ओरियन्टल-सिरीज द्वारा प्रकाशित हुआ था। पृष्ठ २४ मे "अलकार-दर्पण" नामक प्राकृत ग्रन्थ का विवरण अब से ४० वर्ष पूर्व प्रकाशित हो चुका है। जैसलमेर के बृहद् ज्ञान भण्डार की जिस ताड-पत्रीय प्रति मे ग्रन्थ लिखा हुआ है, उसमे काव्यादर्श और उद्मुहालकार लघु-वृति भी लिखी हुई है और उसमे से काव्यादर्श के अन्त मे इस प्रति का लेखन काल "सवत् ११६१ माद्र पदे" दिया हुआ है। इस प्रति मे अलकार विवयक तीन रचनाएँ है, उनमे सबसे पहली रचना अलकार-दर्पण तेरह पत्रों मे लिखी हुई है और इसकी गायाओं की सख्या १३४ है।

सन् १६५० मे जब सीजन्य मूर्ति मुनि श्रीपुण्यविजयकी ने जैसलमेर मे चातुर्मास किया और वहाँ के बढ़े भण्डार को दिन-रात के किन्न परिश्रम से सुव्यवस्थित कर रहे थे, तो मैं भी अपने विद्वान् मित्र प्रोफेसर नरोत्तमदास स्वामी के साथ वहाँ पहुँचा। और तभी स्वामी जी ने उक्त "अलकार-दर्पण" की ताड-पत्रीय प्रति से अपने हाथ से नकल की थी। इस छोटे से ग्रन्थ को सस्कृत-छाया, हिन्दी अनुवाद और विवेचन के साथ प्रकाशित करने का विचार था। पर कही-कही पाठ अस्पष्ट और अशुद्ध-सा लगा। इसिलए प्राचीन लिपि को पढ़ने मे कही गलती न हो गई हो, यह सोचकर रचना मे रचितता के नाम का उल्लेख नही है। पर प्रारम्थ मे श्रुत देवता का नमस्कार किया गया है। अत रचितता जैन है, एव सवत् ११६१ की लिखित प्रति होने से इससे पहले की रचना है। मूल प्रति से मिलान करने का कार्य मुनि पुण्य विजयजी को सौपा गया और उन्होंने अन्य कार्यों मे बहुत व्यस्त होते हुए भी अपनी सहज उदारता और सीजन्यता से उक्त कार्य को सम्पन्न कर दिया। फिर विदित हुआ कि डा० वेलण-

गुरुदेव थी रत्न मृनि स्मृनि-ग्रन्थ

कर और मुनि जिनविजय जी उस प्रन्य को प्रकाशित कर रहे है। उमिलए सम्फून छाया नियने का काम जो स्वामी जी ने प्रारम्भ किया था, वह स्व गया और अब तक पाण्युनिषियों ही पटी है।

डा॰ जैन से पूर्व प्राकृत साहित्य का मिलप्त उतिहान प्रोफेसर श्री हीरालान कापिटया ने गुजराती में लिखा था और वह सन् १६५० में प्रकाणित भी हो गया था। मेरे लेख का और कापिउया के उस ग्रन्थ का उपयोग डा॰ जैन ने भी अपने ग्रन्थ में किया है और महायक ग्रन्थों में उन ग्रन्थ का नाम दिया है। पर उक्त कापिडिया के ग्रन्थ में उल्लेखित अनकार-आर्य के उस एक मात्र प्राकृत ग्रन्थ और उसी तरह काम शास्त्र के एक मात्र-प्राकृत ग्रन्थ "मदन-मुकुट" का भी उत्लेख उा० जैन ने अपने ग्रन्थ में क्यों नहीं किया ? यह विचारणीय है । "मदन-मुकुट" का नर्व प्रथम परिचय भैने ही "भारतीय विद्या" में प्रकाणित किया था। बैर, अब हम अलकार-दर्गण के आदि अन्त की गृष्ट गावाएँ उद्गत कर रहे हैं।

प्राक्तत प्रन्थों में अलकारों का सबसे प्रथम और महत्त्वपूर्ण उत्तेष अनुयोगद्वार-मृत्र में पाया जाता है। नव रसी का सबसे पहले विवरण भी उसी प्राकृत प्रत्य में मिलता है। अनुयोगद्वार मृत्र प्राकृत भाषा का एक बहुत ही महत्त्वपूर्ण प्रत्थ है। जिसमें अनेक उपयोगी विषयों का निष्टपण हुआ है। विद्वानों का ध्यान इस प्रथ के महत्त्व की ओर शीझ ही जाना चाहिए। जैन आगमी में जो प्राचीन भारतीय संस्कृति का सर्वागीण विवरण मिलता है, उसकी ओर अभी तक विद्वानों का ध्यान नहीं गया। अत जिन प्रकार बौदों के पालि साहित्य का मृत्याकन देश-विदेश के विद्वानों ने विविध दृष्टियों में किया है, उनी तरह जैन आगम आदि प्राचीन प्रयों का भी अध्ययन किया जाना चाहिए।

प्राकृत भाषा से ही अपश्रश का उद्गम हुआ और अपश्रश में ही उत्तर भारत की नमस्त प्रान्तीय भाषाओं का विकास हुआ। हजारी प्राकृत एवं देशी शब्द हुमारे वोलचाल एवं माहित्य में आज भी सामान्य परिवर्तन के साथ प्रयुक्त है। अत प्राकृत-भाषा और साहित्य का अध्ययन गम्भीरता से किया जाना अपेक्षित है। अब अलकार दर्पण के कुछ पद्यों को पढिए—

घ्रादि

मुन्दर पक्ष विष्णास विमलसकार—रेहिअ-सरीर ।
युद्द वेविद्र च कव्य च, पण विक्ष पवर वण्णव्हं ।।१॥
सक्वाइ कव्याइ सक्वाइ जेण होति भव्याइ ।
तमलकार भणिमो ऽ लकार कु-कवि कव्याण ।। २॥
अच्चत सुन्दर पि हु निरलकार-जणिम कीरंत ।
कामिणि-मृहं व कव्यं होइ पसण्ण पि विच्छाअ ॥ ३॥
ता जाणिकण णिउण, लिक्सण्जह बहुविहे अलकारे ।
लेहि अलंकरि आइ, बहु मिण्णिन्जति कव्याई ॥ ४॥

प्राकृत-भाषा का एक मात्र आलकारिक ग्रन्थ अलकार-दर्पण उनमा रुवच दीवअ रोहाणुष्पास अइस अ विसेस। अक्खेव जाइ वह रेअ, रसिअ पञ्जाअ भणि आओ ॥५॥

संस्कृत-छाया

सुन्दर-पद-विन्यास विमलालड कार-शोभित शरीरम् ।
श्रृति-देवता च काव्य च प्रणम्य प्रवर-वर्णाढ्यम् ।।१॥
सर्वाणि काव्यानि श्रव्याणि चैव भवन्ति भव्यानि ।
तमलड कार भणामोऽलड कार कु-कवि-काव्यानाम् ॥२॥
अत्यन्त—सुन्दर मिप खलु निरसह कार-जने ।
कामिनी-मुखमिव काव्य भवति प्रसन्नमिपिविच्छायम् ॥३॥
तज् ज्ञात्वा निपुण बहु-विधान लड काराणि ।
यैरलड कृतानि वहु मन्यन्ते काव्यानि ॥४॥
उपमा-ख्यक-दीपक-रोघानुप्रास-अतिशय-विशेष ।
आक्षेप-जाति-व्यतिरेक-रिसक-पर्याय-भणिताः ॥ ॥ ॥

उपमा लक्षण की समाप्ति पर

बहुहा वि अपि उनमा जहा— सुरिम्म दाव जल सन्न नोलिंड णहंअर स व पिच्छम सिणि अरेण व तमेण कसिणी कम्र संउस (लं) ४० उनमा-लक्खण समतं ।

मध्य

वण्णाणुप्पासी जहा— बाअन्ति सजल-जल-हर जल-लव स वलणसी अलम्पसा । फुल्ल घुअ घुअं कुसुम छलत गचु दुरा पवणा ॥५३॥ जत्य णिमित्ता हिन्तो लोआ एक्कन्त-गोअर वअण । विरङ्क्जइ सो तस्स अ अइसज-णामो अलंकारो ॥५४॥

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

अतिसालकरो जहा— जइ गय मिलिश भरम ण होइ स वग्रम चपन पसूसे (स) ता केण विभाविज्जइ कउल मिलिये पह तिस्सो ॥४५॥

विगए विपक्त देसे, गुण तरेण तु सयुई जत्य । कीरइ विससे पथाड णकानीण सो विसेसो ति ॥५६॥

विसेसालंकारो जहा-

णिव तह णिमासु सोहइ पिआण तयोतरा अपव्यद्दओ । जह पिअ अम पीओ पदुरो विअहरो पहा अम्मि ॥५७॥

जत्थाणिसे हीव्य ससी हि अ कीरइ विसेस-तण्हाए । सो अक्लेबो दुविहो होन्ता एक्जंत-भेएण ॥५८॥

म्रंत

भन विकण अससाण हो ति समग्ग आ धिणा फब्ये। तेण वि अम्मी भावो पएसो चेअ दहुवी ॥१३४॥ इति असकार-स्पण समत्त ॥शुभ भवतु ॥



विदेशी संस्कृतियों में ऋहिंसा

डा॰ कामता प्रसाद जैन

"सब्बे जीवा वि इच्छन्ति, जीविउ न मरजिउ। तन्हा पाणिवह घोर, निरगन्था वज्जयन्ति ण॥"

दशवैकालिक, ६ १०

तीर्यंद्भर महावीर वर्ढं मान ने घोर हिंसा के वातावरण मे चिरन्तन सत्य का उद्घोष किया था, कि सब ही जीवित प्राणी जीवित रहने की इच्छा करते है—कोई मरना नही चाहता । इसीलिए निर्यंन्य—जैन मनीपियो ने प्राणिवध को विजित घोषित किया है। निस्सन्देह निर्यंन्य—श्रमणो मे सर्वं-प्रथम तीर्यंकर ऋषम अथवा वृषभ ने ही कैलाश शैल की शिलर से ऑहसा तत्व का निरूपण और प्रतिपादन उस समय किया था, जब मानव ने कमंठ और सम्य जीवन का पहला पाठ उनसे पढा था। ने

प्राग् ऐतिहासिक काल मे अहिंसा

मानव स्वभाव शान्ति इच्छुक प्राणी है—उसके शरीर का गठन निरामिष-भोजी प्राणियो के समान है—मानव के दात, आत आदि चीते, शेर जैसे न होकर बन्दर जैसे है। है इसीलिए मानव जन्मत

[े] डा० कामता प्रसाद जैन कृत "आदि तीर्थंकर ऋषभदेव" (अलीगज) देखी

र "वायस ऑव अहिंसा" का शाकाहार-विशेषाक (१९५७) देखो

गुरुदेव थी रत्न मुनि म्मृति-ग्रन्थ

एक शान्ति-प्रिय निरामिप-भोजी प्राणी है। अहिंसा मानव जीवन का बुनियादी तत्व है- शाब्वन तथ्य है-एक Reality है। अत मानव स्वभावत अहिंसोपजीवी है और गदा में है।

जैन मान्यता के अनुसार इस भरत क्षेत्र मे पाउ-प्रमय के पण्यान् जब अवसर्पिणी ज्ञान प्रारभ-हुआ, तो पहले के तीन कालो मे यहाँ भोगभूमि की प्रवृति रही—प्राणी मात्र प्राकृत जीवन विताना था, क्षेर, चीते सद्धा हिंसक पशु भी उस समय कूर नहीं थे। वे मानवों के गांव प्रेम में रहने और घाम खाते थे। कल्प-वृक्षों की सम्यता थी, पापाण का प्रयोग मानव जीवन में मुख्यता रखना था। मानव-युगल- पुरुप स्त्री साथ साथ जन्मते और मरते थे—वृक्षों की छाया में फनाहार करके वे आनन्द में भोग भोगते थे। प्रकृति के अनुरूप उनका जीवन अहिंसामय था।

अलवत्ता जव कल्पवृक्षो का अभाव हुआ और मानवो को गन्या वटने मे विषमता पनपा तो मानवो मे असतीप वढा। उस ममय श्रेट मानवो ने मानव-ममाज को कुलो मे बाटा और प्रत्येक कुल को बरावर-वरावर वृक्षो को दिया और भूमि का वितरण किया। ममाज मे गमता और मतीप रगने के निए उन्होंने कुछ समाज नियम बनाए, जिनका आधार अहिंसा था। उसी कारण व नर पृगव "मनु" अथथा "कुलकर" कहलाए। किन्तु कर्मभूमि का प्रारभ अतिम मनु नाभिराय के पुत्र श्री ऋषभ द्वारा हुआ। उमीनिए इम काल मे अहिंसा के आदि उपदेष्टा तीर्यद्वर ऋषभ या वृषभ ही है। उनके परचात् कालकम मे २३ तीर्यद्वर हुए—वे भी अहिंसा वर्म के प्रचारक थे। ऋषभ मे १८ तीर्थकरो पर्यन्त अहिंसा धर्म का प्रावस्य रहा। किन्तु तीर्थकर मल्ली और मुनि सुग्रत के काल मे यहाँ आसुरी-वृत्ति का श्रीगगीदा हुआ। अमुरो ने आकर अहिंसक बाह्मणो को भगाकर पशु यज करने की कुष्रणा को जन्म दिया। तभी मे यहाँ हिंगा और अहिंसा का दृन्द युद्ध चला। बाह्मणो मे दो दल हो गए, परन्तु श्रमण एक रहे और अहिंसा को नदा ही आगे बढाते रहे। उनको अहिंसक परम्परा के ब्रह्मणो का भी सहयोग मिलना रहा। यह है, जैन दृष्टि से प्राग् ऐतिहासिक काल मे अहिंसा को हिथित की लप-रेगा।

वैदिक श्रीर बौद्ध मान्यता

जैनो के अनुरूप ही वैदिक और वौद्ध मान्यता भी अहिमा-प्रधान है। मनु महाराज ने सर्वकार्यों में अहिंसा को ही प्रधानता दी और मानव-सस्कृति को अहिंमा पर आधारित किया। व धेदो से स्पष्ट है, कि ऋषम या वृपभ ने ही सर्व प्रथम महादेवत्व को प्राप्त होकर, जनता को सच्चा ज्ञान दिया था। मानव-जीवन में अहिंसातत्व की प्रतिष्ठापना करने के लिए पहने यज्ञादि भी अन्न-धी आदि से किए जाते

^९ 'आदि तीर्थंडूर भ० ऋषभदेव'' पू० २६—३४—आदिपुराण त्रिलोकप्रज्ञप्ति, त्रिपध्टिशलाका पुरुषचरित्र, पर्व १, सर्ग २, क्लोक १०६ से १२⊏ तक

^२ महाभारत (स्त्री० १०। २४—२८ एव शान्ति० २७१। १—१३

³ ऋगवेद ४। ४ मा३ एव ३१। १७ तथा आदि तीर्थंकर म० ऋषभदेव पू० १२२--१२३। भागवत अ० ४

विदेशी सस्कृतियो मे अहिंसा

थे। े उपरात बाहरी आसुरी प्रभाव ऐसा पडा, कि पशु होमने की कुप्रथा भी चल पडी "महाभारत" (शान्तिपर्व अ॰ ३३९) मे वर्णित कथा से यही प्रमाणित होता है।

बौद्धों के 'सुत्तनिपात' (ब्राह्मण घम्मक सुत्त S B E Vo, , Pt. II, pp. 47—52) से भी इसी बात की पुष्टि होती है, कि आदिकाल का मानव ऑहसोपजीवी था, इसीलिए यहाँ सुख-समृद्धि थी। किन्तु जब मानव ने ऑहसा का उल्लंघन करके पशु होमकर मास मिंदरा का सेवन किया, तभी से मानवों का ह्रास हुआ और वे दुखों की भट्टी में पड़े।

आधुनिक मान्यता यही है, कि बाहर से जो आर्थ आए वे अहिंसा को महत्व नहीं देते थे। उनके कारण अहिंसा और हिंसा का द्वन्द चला था। परिणाम स्वरूप प्रागार्थ भारत की ऑहंसा-प्रधान संस्कृति का प्रभाव उन पर पडा था। किन्तु बाहर से आए हुए इन लोगों के पूर्वजों की मान्यता भी ऑहंसा से रिक्त नहीं मिलती।

विदेशों में स्रहिंसा का प्रसार

सुमेर, वाबुल, ईरान, मिश्र आदि देशो की आदि सस्कृतिया अहिंसा सिद्धान्त पर ही आधारित थी और इन देशो मे अहिंसा का प्रसार करने वाले भारतीय ही थे—यह तथ्य आगे के विवेचन से स्पट्ट होगा । किन्तु जब उपरोक्त देशो मे असुरो के प्रावल्य के कारण आसुरी वृत्ति वढी, तभी अहिंसा का हास उपरोक्त देशो मे हुआ और पशु-विल की प्रथा चल पढी । भारत से पहले ही वहाँ हिंसा अहिंसा का द्वन्द्व चला प्रतीत होता है । जो हो, निस्सन्देह यह मानना पडेगा, कि विश्व मे अहिंसा का प्रसार पहले-पहल भारत से हुआ था ।

सुमेर श्रौर बाबुल की संस्कृतियों में श्रीहसा

मध्य एशिया की सस्कृतियों में सुमेर (Sumeria) की सम्यता सर्व प्राचीन मानी गई है। विद्वानों का यह भी मत है, कि सुमेरु सस्कृति और सम्यता के सृजक पूर्व से उस देश में पहुँचे थे। एक

१ अथर्ववेद ७।५---१

[े] कौज्ञाम्बी कत "भारतीय संस्कृति और अहिंसा" देखिए।

One thing however is certain & can no longer be contested-civilisation did not come to India with the Aryans. How this (pre-Aryan) civilisation was absorted by the Aryans is not known to us That was not destroyed & did not wholly disapper is clear from the survival of the Iudus velly religions ideas in the Hinduism of to day."

⁻K. M Panmkar "A Survey of Indian History' pp4-5

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति ग्रन्थ

जर्मन विद्वान ने उनको भारत के मौराष्ट्र से आया मिद्ध किया था और उनको "मु" जाति का बताया था। ये "सु" लोग जैन धर्मानुयायी थे। भ० ऋषम के साले मु-कच्छ मौराष्ट्र के थे।

उनके पुत्र-तिम-वित्तमि द्वारा विद्याधर-यण की स्थापना हुई। इन सु-जातीय विद्याधरों के द्वारा में ऋषभ प्रणीत अहिंसा का प्रमार देश-विदेश में हुआ था। किन्तु किन्ही अन्य विद्वानों का मत है, कि मुमेर लोगों के पूर्व जिस्से उपत्यका मोहनजोद ों और छन्तुद ों में वहा पहुँचे थे और द्वाविट थे। जो हो, ये द्वाविट भी भ० ऋषभ के भक्त और अहिंसक थे। इन्हीं लोगों ने जलमार्ग से जाकर सुमेर को आवाद किया था। अलकृत रूप में कहा गया है, कि ओअश्रम के नेतृत्व में ऐसे लोग समुद्र में आए जिनका जिरोभाग मनुष्य का और अधोभाग मछलों का था। ऐसे मनुष्यों को जैन बास्त्रों में 'अन्तंद्वीपज' कहा गया है। किन्तु विद्वजन उनको नाविक मानते है।

भारत से आए हुए इन 'सु' अवया द्राविट लोगों ने अपने नये देश का नाम भी अपनी जाति और धमंं को लक्ष्य करके रक्ष्या। "मु" जाति की धार्मिक मान्यता में में के जिनालयों की पूजा का विदेश महत्व रहा—इसीलिए उन्होंने अपने नये देश का नाम "सुमेंक" रक्ष्या और अपने अहिंसा धमंं के अनुसार अपने मामाजिक जीवन का निर्माण किया। वे जीवरक्षा करना परम धमं मानते थे। जैनों की तरह उनका भी विश्वास था, कि आदि काल में मानव और पशु माय-नाथ प्रेम में रहते, फल और घास खाते तथा तालावों का पानी पीते थे। मेमोपोटामिया में प्राप्त ई० पूर्व ३५०० के शिलालेखों में यह विवरण उत्कीणं किया हुआ है। मेमोर लोग वृष्यदेव को कृषि का देवता कहकर पूजते थे—वृष्य का अनुवाद आजकल Buil (वैल) किया गया है, जो भ० ऋष्य का चिन्ह था। पीषध्यत भी पालते थे, जो वाद में Sabbath कहलाया। सुमेंक एव बाबुल के लोगों का एक धर्मशान्त्र "अहंशम्म"

^{े &}quot;विशालभारत" कलकत्ता भा० १८ ग्रक ५ पृ० ६२६ पर प्रकाशित" सुमेर सभ्यता की जन्मभूमि शीर्षक लेख देखिए

व आदि तीर्यंद्धर भ० ऋषमदेव, पू० ६६-७०

³ "Some hold that they (People of Indus Civilisation) were the same as the Sumerians, while others hold that they were Dravidians. Some again believe that these two were identical. According to this view, the Dravidians at one time inhabited the whole of India, including the Punjab, Sind and Baluchistan, and gradually, migrated to Mesopotamia."

⁻Ancient India (An Advanced History of India Pt. I) by Majumdas, Ray-chaudry & K.K. Dutta. p. 55

४ अहिंसावाणी का भ० ऋषभदेव विशेषाक

Durant Our Oriental Heritage (the Story of Civilisation) P. 131.

विदेशी सस्कृतियो मे अहिसा

बडा अर्थ-सूचक है। े अहं भ० अहंत का प्रतीक हो सकता है—शम्म का अर्थ प्रकाश। सुमेर सस्कृति की विशेष खोज करने से और भी बाते ज्ञात हो सकती है।

सुमेरो का अवकड एव एलम (Elam) के लोगो को परास्त किया और एलमो को बैवीलोनिया के शाह हम्मुरबी ने जीता था। इस प्रकार सुमेरो के पश्चात् वैवीलोनिया (Babyloma) का साम्राज्य और सस्क्रिति लोक मे प्रसिद्ध हुए। वह अवकड और सुमेरो का सयुक्त रूप था। उनका देवता वेल (Bel = वृपम) स्वगं और पृथ्वी का देव था। उनमे हम्मुखी नामक एक महान् सम्राट हुए थे, जिन्होंने अशोक की तरह ही धर्म-लेख खुदवाए थे। उनका आदर्श, एक जैन नृप का आदर्श था-सुष्ट का सरक्षण एव दुष्ट का निग्रह करना था। प्रति वयं बेल (वृषम) देव का रथ निकाल कर अहिंसा का प्रचार किया जाता था।

किन्तु जिस समय अलकृत-भाषा में लिखे हुए धर्मग्रन्थों के रहस्य अर्ह अर्थ को लोग भूल गए और उसे शब्दार्थ में ग्रहण करने लगे, उसी समय से वे अहिसा-मार्ग से बहक गए और भोगों में आसक्त होकर आसुरी वृत्ति में जीन हो गए। यद्यपि भारत के असुर वहाँ जैनों के कारण अहिंसा धर्म को ही पालते रहे थे। "लेटर आंव अरिस्ट्रेयस" से स्पष्ट है, कि पुरातन काल में धर्म सिद्धान्त अलकृत-मापा और लिपि में लिखे जाते थे—उनका गुरुमुख से पढ़ना आवश्यक था। किन्तु समय की विशेषता ने लोगों को सत्य से बहका दिया—लोग दुराचारी और पापी हो गए—सुरा सुन्दरों के भोग में अन्ये हो गए। मन्दिर भी भोग और वासना से अञ्चे त रहे। उरुकजिन (Urukguna) जैसे सन्त ने इस भोग लिप्सा के विरुद्ध आन्दोलन खड़ा किया और लोगों को पुन ऑहसा-मार्ग पर आने के लिए मार्ग-वर्शन किया। "

किन्तु पतन की ओर बहका हुआ मानव जल्दी सन्मार्ग पर नही आता—यही हाल बैबी-लोनिया में हुआ । लोग सम्भले तो, परन्तु सब नही । आहिंसा को पालने का ब्यान तो आया, परन्तु केवल खास-खास दिनो पर । न्यू-बैबीसन काल के एक प्रमाण-लेख (Document) में निम्नलिखित

[े] इडियन हिस्टोरीकल कारटरली भा० १२ पू०३२४ पर उल्लेख है

² Ibid, p. 219.

Y Ibid, p. 220

lbid, p. 233

गिरिनार गौरव (अलीगक) प्रस्तावना

[ै] Addenda to Confluence of opposites देखिए

Will Durant, loc, cit, p. 128.

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

उल्लेख जो प्रोपध (Sabbath) के दिनों की चर्मा का निर्देश द्वितीय अलूल व अग्हणम्म नामक शारता-धार से करता है, इस प्रसंग में अर्थमूचक है—

"(प्रोपध को) अनेक कुलो के पुरोहित कोयलो पर पका माम नही खाएँगे और न ही भूनी हुई रोटी। वे अपने कपडे नही बदलेंगे और नए बस्य नही पहनेंगे। वह कोई भी पशु-बिल नहीं चढावेंगे राजा अपने रथ पर नहीं चढेगा और न राज्यादेश देगा। रहस्यवाद के स्थल पर भी वह मौन रहेगा। यह दिन किसी प्रयोजित कार्य को करने के लिए उचित नहीं है।"

जैन प्रोपध मे भी सभी प्रकार के हिमामय आरम्भ मे दूर रहन का विधान है। वहीं भाव जपरोक्त लेख मे भी है। वैवीलोनियन मन का नाम उरक्जिन और पाम्य का नाम अहंगम्म अयं-मूचक एव भारतीय प्रभाव के द्योतक है।

यहूदी-संस्कृति

सुमेर लोगो का पाटनगर "उर" (U1) भी भारतीयता का प्रतीक है। अपभ्रग प्राकृत में नगर के अर्थ में पुर "उर" कहलाता है। इसी उर नगर में यहूदि संस्कृति के आदि पुरुष अन्नाहम (Abraham) अवतरित हुए थे। ई० पूर्व २२०० के लगभग अन्नाहम और उनके अनुयायी सुमेरिया में चले और फिलिस्तीन में बस गए। वालीस वर्षों तक वह मिश्र और महारा के रेगिम्तान में चक्कर काटते रहे थे। आजिर उनको मूसा जैसे सन्त (St. Moses) का नेतृत्व मिला। मिश्र (Lg; pt) उम समय ऐक्वयं के शिखर पर था। इजरायली लोग वहां के वासनामय जीवन में फँग गए थे। सन्त मूसा उनको समभा बुभा कर अपने देश को लाए। उन्होंने मास मदिरा की अनुमित ने ली थी, तभी वह मिश्र छोडकर चले। मार्ग में उन्होंने मानादि जो लाया, तो उनमें विसूचिका मदृण महामारी फैली, जिससे घवडाकर उन्होंने तोवा किया और सन्त मूमा की शरण में आकर अहिमा के अनुयायी बने। सन्त मूसा ने धर्म की जो दम आजाएँ निकाली, उसमें निम्नलिशित अहिंसा को आगे बढाने वाली रही—

- १ तू हत्या नही करेगा (Thou shalt not bill)
- २ तू चोरी नही करेगा (Thou shalt not steal)
- र तू अपने पडौसी की कोई चीज नहीं लेगा (Thou shalt not covet anything that is thy neighbour's)

[े] इंडियन हिस्टोरीकल कारटर्ली, भा० १३ (सित० १६३६) पृ० ३८४ से उद्धत

Glimpses of World Religions (Jaico), p. 146.

² H G. Wells, A short History of the World, pp. 72-73.

A White, Why I do not eat Meat, pp. 69-77 (Num, 11, 19-20)

विदेशी सस्कृतियो मे अहिंसा

४ तू कुशील सेवन नही करेगा (Thou shalt not commit adultery)

प्रोपध की तरह ये लोग "सब्बय" (Sabbath) को पिवत्र दिन मानते थे और उस दिन कोई भी सासारिक काम-धन्धा नहीं करते थे। स्मरण रहें कि मूल में ये लोग सुमेर के निवासी थे, जो लोग भारतीय अहिसा से प्रभावित थे। अत सन्त मूसा का अहिसाबादी होना स्वाभाविक था। उनकी अहिसा के कारण शाकाहार का बहुत प्रचार हुआ था—लोगों ने मासमदिरा को छूना पाप समक्षा था। इसका प्रभाव बैंबीलोनिया आदि के देशों पर भी पढ़ा था। सन्त दिनयाल (St Daniels) की कथा इमकी साक्षी है।

जब बेबीलोनिया में बादशाह नबुक्चडनज्जर (Nebuschadnazzai) शासनाधिकारी या, तब उसके राजप्रासादीय भोज पर कार्य करने के लिए सुन्दर और सुशील युवक ढूँढे गए। इनमे दिनयाल नामक युवक अहिंसाबादी-निराभिपभोजी था। ज्यो-त्यो करके वह अपने अहिंसाब्रत पर वृढ रहा। किन्तु एक दिन वह बादशाह की पकड़ में था गया। बादशाह ने मास खाने का आदेश दिया, परन्तु वीर दिनयाल ने उसे नहीं माना। हठात् उसे प्राणदण्ड दिया गया। शेरों की माद में वह फैका गया, परन्तु भूखे शेर उसके पैर चाटने लगे। यह था, उसकी अहिंसा का चमत्कार।

निस्सन्देह सत मूँसा के अहिसा प्रचार का प्रभाव जन साधारण के जीवन पर पढ़ा था। नर-बिल की घ्रणित प्रथा सर्वथा मिट गई और पशु बिल भी बहुत कम हो गई। बिल्क लोग पीठी आदि के पशु बनाकर बिल देने लगे। ^२

ऐसा प्रतीत होता है कि बादशाह नबुश्चषडनज्जर पर इप घटना का गहरा प्रभाव पढा था। उसे अपने पूर्वजो का ध्यान आया—वह भारत आया और जैन तीर्थ रैवत गिरिनार की बदना करके वहा भ० नेमि का एक मन्दिर बनवाया। सौराष्ट्र मे प्रभासपट्टण से इन्ही बादशाह का एक ताम्रपत्र मिला है, जिसे का प्राणनाथ ने निम्न प्रकार पढा था—

"रैवा नगर के राज्य का स्वामी, सुजाित का देव, नबुश्चडनज्जर आया है। वह यदुराज के नगर (द्वारिका) मे आया है। उसने मन्दिर बनवाया 'सूर्य ' देव नेमि कि जो स्वर्गमान रैवत पर्वत के देव है (उनको) हमेशा के लिए अर्पण किया।"

साप्ताहिक "जैन"-भावनगर भा० ३५ म्रक १ पु० २

बादशाह नबुश्चडनज्जर के अहिंसावादी होने का प्रभाव प्रजा पर पडना स्वाभाविक था और यह हुआ सत मुसा के प्रचार से । भारत से गई भ० ऋषभ की अहिंसा उन देशों में बराबर जीवित रही ।

⁴ Ibid, pp. 90-107

R H. G Wells, loc, cit, p. 73

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

हित्तित संस्कृति मे

यहृदियो और वैवीसोनिया के निवासियों के पडीमी हित्तित जाति (Hittites) के लोग थे, जिनका उल्लेख पुराने अहदनाम मे है और जिनकी अपनी निराली मस्कृति थी। मिश्रवामी उनकी 'मेल देशवासी" कहते थे । वैसे इनका देश हत्ति (Hatti) कहलाता था । भारतीय धर्मी का उन पर प्रभाव पडा हो, तो बारचयं नही । इनका मुरय देव "ऋतुदेव" (Weather-God) कहलाता था जिनका वाहन वैल था। उनके साथ वैल भी पूजा जाता था। उनका नाम "तेणुव" (Teshub) या और उनकी सिहवाहिनी देवी हेवत थी। र शब्द तेशुव मभव है "तित्ययर उसभ" का अपश्रम हो, क्यों कि प्रो॰ हर्षे ने ऋ पन्न को ही रेगेफ (Reshef) और तेश्व सिद्ध किया है। हित्ति लोगो मे भी अहिंगा और हिमा का सघर्ष चला था। उनका एक त्यौहार हिसक और अहिमक युद्ध का द्यांतक रहा, जिसमे एक पक्ष के युवक "हित्तिजन" शस्त्रास्त्र से सज्जित-होते थे और दूसरे पंक्ष के युवक "मम जन" घरत्रास्त्र के स्थान पर सेटो को लेते थे। दोनो का यद होता था। हत्तिजन विजयी होते थे। व परन्त उस प्रकार हिमालिप्त होने का परिणाम हत्तियों के लिए अच्छा नहीं निकला था। इमीलिए उनके वादणाह लवरनम (Labarnas) को अपने उत्तराधिकारी पुत्र मुरसिलिस (Mursilis) से कहना पडा था, कि अभी तक मेरी (अहिंगा परक) आजा को मेरे कूल के किसी भी व्यक्ति ने नहीं माना है, किन्तु अब तुम मेरे बंटे हो, मो मेरी आज्ञा मानना । तुम रोटी खाना और पानी पीना । मास मत याना, मदिरा मत पीना । अपने सिपाहियो से भी उन्होंने यही कहा कि वे रोटी खावे व पानी पीवें, ऐमा करेंगे तो उनका देश महान होगा और शान्ति बरतेगी। ¥

ये कुछ ऐसे उल्लेख है, जो हत्ति-सस्कृति मे भी अहिंमा का अस्तित्व प्रगट करने है। इस दिशा मे अधिक खोज करने की आवश्यकता है।

मिश्र देश की संस्कृति ग्रीर ग्रीहंसा

मिश्र देश के सास्कृतिक सम्पर्क सुमेरु के लोगों से विशेष ये—वे सुमेरु सस्कृति से प्रभावित रहे। सुमेरों की तरह उनके पूर्वज भी भारतीय थे। समवत वे प्राइ आयंकाल के पणिक थे, जो दूर दूर देशों से ज्यापार करते थे। वे मिश्र देश भी पहुँचे थे। अस्त में पणिक लोग जैन धर्म के प्रभाव में रहे थे। अस वे लोग आहिसाधमें को मिश्र ले गए। यूनानी लेखक हेरोडोटस ने लिखा है कि अधीसिनिया,

⁹ O. R. Gurncy, The Hittites (Peticaned), PP. 15-50

³ Idid PP 134.

³ O. R. Gurney, loc, P. 155

Y Abid pp. 171-173.

४ महाबीर जयन्ती स्मारिका, १६६३, पू० ५०

विदेशी संस्कृतियों में अहिंसा

इथ्योपिया एव मिश्र मे भाग्नीय जिन्मोसोफिस्ट (Gymnosophist) साधु विचरण करते थे। पूनान्यों ने दिगम्बर जैन साधुओं को "जिन्मोसोफिस्ट" नाम से अभिन्नेत किया है। साथ ही प्रसिद्ध अन्नेज पुरातत्व वेत्ता सर फिलन्डसं पेट्रिस को मिश्र के मेमफिस नगर के उत्खनों मे भारतीय प्रकार की मूर्तियाँ मिली, जिनमे एक मूर्ति ध्यानमुद्रा मे पद्मासन बैठी हुई ठीक वैसी ही थी, जैसी जैन मूर्तिया होती है। असत यह स्पष्ट है कि जैनो के द्वारा मिश्र मे बहिसा का प्रचार किया गया था।

मिश्रवासियों की धार्मिक मान्यताएँ भी जैनों के प्रभाव को व्यक्त करती है। जैनों की तरह ही वे ईश्वर को सृष्टि का कर्ता हर्ता नहीं मानते थे। बल्कि अनेक परमात्मवाद को स्वीकार करते थे, जिनकों वे सर्वथा परिपूर्ण व सुखी मानते थे। जैन को मानते थे और पशुओं में भी अपने जैसा जीव स्वीकार करते थे। अहिंसा के कट्टर अनुयायी थे—अत मछली तक नहीं लेते थे, बल्कि मूली, प्याज, जहसन भी नहीं खाते थे। जूते भी पेड की छाल के बने हुए पहनते थे। शाकाहार की श्रेष्टता को उन्होंने सिद्ध करके दिखाया था। उन्होंने पाया था कि एक नियमित भूमि पर पशुओं को चराकर मास जितना मिलता है, उससे पाच गुना अधिक अनाज उतनी ही भूमि पर उत्पन्न किया जा सकता है। इस कारण मिश्रवासी आज से छह हजार वर्षों पहले से शाकाहार के कायल रहे थे। साराश यह कि उनकी सस्कृति में श्रीहंसा का प्रमुख स्थान था।

यूनानी सम्यता और अहिंसा

यूनान (Greece) की सम्यता भी मिश्र इतनी प्राचीन और उससे प्रभावित रही है। मिश्र की की तरह यूनान भी भारत के सम्पर्क मे आया था। तीर्थं द्धार पार्श्व और महावीर के समय मे कई यूनानी तत्ववेत्ता जैसे पिथागोरस (Pythagoras), पिर्र-हो (Pyrho) के और प्लोटिनस (Plotinu) आदि भारत आए थे और उन्होंने जैन गुरुओ अर्थात् "जिनोसोफिस्ट" (Gymnosophists) के निकट शिक्षा ग्रहण की थी। जिनोसोफिस्ट वे दिगम्बर जैन मूनि थे, जो यूनानियों को भारत में मिले थे। १९

Asiatick Researches, Vol III p. 6.

Encyclo, Brit. XV, 128.

³ Modern Review, March 1948, p 229.

Mysteries of free masnory, p. 271

The story of Man, p. 187.

Abid p 191.

Addenda to the confluence of Opposites, p 2.

[&]quot; Dr. H. A Harris in the "Listner" 3-1-1930.

E The confluence of Opposites, p. 3

^{1°} Historical Gleanings, (cal)

Ancient India as described by Megasthenes & Arrian (1877) pp. 104-105

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

इनके निकट तत्वचर्चा करके यूनानी तत्ववेत्ताओं ने जो ज्ञान मिचन किया था, उमका प्रचार उन्होंने अपने देश में जाकर किया । यही कारण है कि यूनान में प्राचीन काल में ही तप. स्वाम और मन्य, एव अहिंसा का प्रचार जनसाधारण में हो गया था।

स्ट्रेबो (Strabo) ने लिमा है कि ईम्बी पूर्व ७ बी-छठी शताब्दियों के लगभग शैलमोशिम (Xalmosis) और पियागोरस के अहिंमा का जो प्रचार किया, उसका परिणाम यह हुआ कि एक ऐसे धर्मवरिष्ठ लोगो का समुदाय अस्तित्व में आया, जो पत्नियों के बिना (ब्रह्मचारी) रहते थे- उनके सायी मसिलोग भी ऐसी कोई चीज नही खाते थे, जिममे जान हो (They abstanced from rating anything that had life) होमर (उ बी॰ गती ई॰ पूर्व) ने उनको बहुन हो न्यायशील बताया या, जो प्राय दूध पीकर रहते थे और मपत्ति मचय करने की और मे विल्कृत उदानीन थे। धैनमीशिम ने जैनो के अमुरप ही जीवात्मा को अजर-अमर माना था जो मनार में परिश्रमण करना है। पशुओं में भी वह आत्मा मानने ये और कहने ये कि किमी भी प्राणी को पीटा मन पहुँचाओ।

स्व ॰ त्र ॰ शीतलप्रसाद जी का अनुमान था कि यूनानी तत्ववैत्ता पियागोरम ने तीर्थ हुए पार्वनाथ की शिष्य परम्परा से शिक्षा ब्रहण की थी और जैन नघ में वह मूनि पिहिताश्रव के नाम ने प्रसिद्ध हुए थे। उनकी मान्यताएँ जैनो के अनुरूप ही थी और उनकी नपम्या भी जैन मूनि जीवन को भनकानी थी-वे मीन ब्रत पर अधिक जोर देते थे। उन्होंने मान-भदिरा का निषेध किया था, जिसके कारण उनरो नाना प्रकार के कप्ट उठाने पडे थे। किन्तु वे अहिंसा के प्रचार करने पर दृट रहे। यहाँ तक कि जैनो की तरह द्विदल को दही में मिलाकर नहीं माने थे, क्योंकि उसमें जीवाराणि उत्पन्न हो जाती है। निस्सन्देह पियागोरम पर जैन-जीवन का गहरा प्रभाव पडा था, जिसका प्रचार उन्होंने यूनान मे किया था।

प्रसिद्ध यूनानी तत्ववेत्ता अरस्तू (Aistotle) का भी मत या कि भोजन (Dict) के अनुमार हो जीवन की शैंली बनती है। (Diet alies determines the mote of life) इसीलिए वह नयम पालना उचित ठहराते थे।

पियागोरस की बहिंसा-परम्परा को पिर्न्हों (Pyriho), डियोजेनेम (Diogenes), नेटी (Plato) इपीन्यूरस (Epicurus) आदि तत्ववेत्ताओं ने आगे वढाया था। पिरंहो उम ममय भारन आया, जव भ० महानीर का सुखद विहार हो रहा था-उमने उनके म्याद्वाद मिद्धान्त का अध्ययन किया था। यूनान लौटने पर उसने एलिस (Llis) नामक स्थान पर रहकर जैन मुनि को जीवन चर्या का अस्याम

¹ J. G. R. Forlong, Science of Compartive Religions (1897) p 32.

³ Ibid, pp. 35-36

³ "वीर" भा० २, पृ० द१

Addenda to the confluence of opposites, P 3

The story of philosophy (New York), P. 68.

विदेशी सस्कृतियो मे अहिंसा

किया था, जिसका प्रभाव जनता पर पडा था। वियोजेनेस ने भी अध्यात्मव द और अहिंसा को फैलाया था।

प्लेटो (Plato) (४२७—३४७ ई० पू०) को भारतीय अफलातून कहते है। वह सुकरात का शिष्य था। अन्त मे वह पिथागोरस के सघ मे सिम्मिलित होकर अहिंसा का प्रचार करने लगा था। प्लेटो ने बताया था कि मानव सीधा सादा जीवन यापन करे—प्रकृति का होकर रहे। उन्होंने लोगो को शिक्षा दी कि—

"मानव जो और गेहूँ से अपनी भूख को शमन करे—गेहूँ के आटे की रोटी और हलुआ बनावें। शाक, फल और नमक खावें। इस प्रकार का आहार करके मानव दीर्घकाल तक शांति से वृद्ध-जीवन का उपभोग कर सकता है और अपनी सतान को सुखी जीवन उत्तराधिकार मे देता है। "

इपीक्यूरस (३४२—२७० ई० पू०) पर भी ऑहंसा का प्रभाव था। वह सृष्टिकतृ त्ववाद को नहीं मानता था। अणुवाद के आघार पर सृष्टि को अनादि मानता था। जीव का अस्तित्व प्राणी मान्न मे उसे स्वीकार था। उसकी भी यह मान्यता थी कि आदि काल का मानव यद्यपि मेहनती और जगली था, परन्तु वह अपना जीवन निर्वाह वनस्पति और फल खाकर करता था—वह खुले मैदान मे सोता था। परिस्थिति के अनुसार वह सम्य बना। इपीक्यूरस स्वय शाकाहारी था, वह रोटी खाता और पानी पीकर रहता था। रोटी भी वह साथियों के साथ वाटकर खाता था। इस प्रकार वह शाकाहार का प्रचार सिक्रय रूप मे करता था।

अपोलो और दमस नामक दो तत्त्ववेत्ता भी यूनान से भारत आए थे। उन्होंने निर्म्नन्थ श्रमणो (जैनो) से ज्ञान चर्चा की थी और अहिसा का महत्व समका था। अपने देश को वापसे जाकर उन्होंने अहिंसा का प्रचार किया था। मार्ग में वह शाह फाउतेस (Phraotes) के अतिथि रहे थे। शाह फाउतेस यद्यपि एक महान् समृद्धिशाली शासक था, परन्तु उसका रहन-सहन सीघा-सादा था। जब अपोलो ने शाह के सीधे सादे जीवन व्यवहार की सराहना की तो शाह ने उत्तर में कहा—मैं धनवान् हूँ, पर मेरे

[े] Encyclopaedia Britannica, Vol XII P 753 एव 'ऑहंसा और उसका विश्व-व्यापी प्रभाव (अलीगज), पु० ७२

[₹] The story of philosophy (New york) p. 1g.

^{3 &}quot;Man bardy and savage and naked he roamed over the earth like the other animals living on herbs and fruits and acorns and sleeping in open fields at night."

⁻Great philosophers (Bombay) p. 37.

Y Epicurus had a genius for, friendship. Though he lived on bread and water he always tried to break his bread in the company of a friend."

Ibid, p. 40.

गुरुदेव थी रत्न मुनि रमृति-ग्रन्थ

अतर में धन की आकाशा नहीं के बराबर है। जिम गम्पत्ति को मैं अपनी आवश्यकता से अधिक पाता हूँ, उसे अपने मित्रों को अपंण करता हूँ। मुम्यतः मैं अपने जयुओं में गम्पत्ति बाटता हूँ, जिममे वे जान्त रहे।" जब अपोलों ने उसके भोजन के विषय में पूछा तो जाह ने बताया, कि पहने वह मधपान करता था, किन्तु अब नहीं। पहले जिकार भी गेलता था, किन्तु अब वह व्यायाम में ही मतुष्ट है। वह भोजन में बाकभाजी और पिडराजूर की रोटी तथा बाग के फनो पर निर्वाह करता है। कुछ जाकभाजी वह स्वय जोत बोकर उमाता है। अपोलों को इमसे बडा मतीप हुआ। माराज यह कि उम कान में बडे-बढे राजा महाराजा भी अहिंगा और अपिग्रह के सिद्धान्तों को पानने थे।

जब मिकन्दर यहान् भारत आया और तक्षणिना के पाम दिगम्बर जैन मुनियो ने गिना, तो जनकी ज्ञानचर्या और तपस्या का उनके हृदय पर गहरा प्रभाव पता था। कल्याण नामक मुनि निकन्दर के साथ अहिंसा प्रचार के लिए हो निग् थे।

सन् २५ ई० पूर्व मे भृगुकच्छ के राजा ने रोम के वादशाह आगम्टम के लिए भेट भेजी थी। उनके राजपूत के नाथ भृगुकच्छ के दिगम्बर ध्रमणाचार्य यूनान गए थे। उन ध्रमणाचार्य ने एयेन्स (Athans) नगर मे अपने सघ की स्थापना की थी—बहुत मे यूनानी उनके शिष्य होकर अहिमा और अपरिग्रह का पालन करते थे।

इस प्रकार हम देखते है कि यूनान की मस्कृति में अहिंगा और अपरिगह का नित्य प्रभाव रहा है—जैन मुनियों ने अपने जान से यूनानियों को प्रभावित किया था।

एस्सेन लोगो (Essens) की श्रहिसक-सन्यता

फिलिस्तीन और इमरायल यहूदी मम्यता के गढ रहे, —हजरत सूमा ने वहा अहिमा का प्रचार किया था, यह पहले दर्शा चुके हैं। किन्तु कालान्तर मे वहां अहदनाम का मही अयं लोगो की दृष्टि मे सोमल गया था—वे वामना मे फैंम गए थे। इम विषय गमय में मध्य एशिया में प्रचार करने हुए भारतीय सन्त इस प्रदेश में भी आए थे और अहिंगा का प्रचार किया था। जमंन विद्वान वफॉन फेंगर (Von Kremer) के अनुसार मध्यपूर्व एशिया में प्रचलित "ममानिया" सम्प्रदाय "अमण" (जैन) था। जी॰ एफ॰ मूर ने लिखा है कि "ईसा की जन्म शती के पूर्व इराक, शाम और फिलिस्तीन में जैनमुनि और वीदिमिसु मैकडो की सख्या में चारों और फैलकर अहिंसा का प्रचार करते थे। पिरचमी एशिया, मिस, यूनान और इथ्योपिया के पहाटों और जगलों में उन दिनों अगणित भारतीय साधु रहते थे, जो अपने त्याग और अपनी विद्या के लिए प्रसिद्ध थे। वे साधु वस्त्र भी नहीं पहनते थे। " मेजर जनरल जे॰ जी॰

¹ ''न्यू आखटलुक'' (लास ऐंजिलस U S A) दिसम्बर १६६१ मे पृ० ७३-७६ देखो

^२ ऑहसा और उसका विश्वन्यापी प्रभाव, पृ० ७३-७४

³ इंडियन हिस्टॉरिकल क्वारटलीं, भा० २ पृ०२६३

^४ हुकुमचन्द अभिनन्दन प्रत्य, पृ० ३७४

विदेशी सस्कृतियो मे अहिंसा

अार० फरलाग सा० ने भी अपनी खोज मे ओकसियना (Oksiana) केस्पिया (Kasipia) एव बल्ख व समरकत्व के नगरों में जैन घमं के केन्द्र पाए, जहाँ से अहिंसा का प्रचार होता था। इन जैन साधुओं का प्रभाव यहूदी लोगों पर ऐसा पड़ा कि उनमें "ऐस्सिली" (Essencs) सम्प्रदाय का जन्म हुआ। ऐस्सिनी लोग बस्ती से दूर जगलों या पहाडों पर कुटी बनाकर रहते थे। जैन मुनियों की तरह ऑहंसा को अपना खास घमं मानते थे। मास खाने से उनकों बेहद परहेज था। वे कठौर और सयमी जीवन व्यतीत करते थे। पशुविल का घोर विरोध करते थे। रोगियों की सेवा करने में आनन्द लेते थे। अपरि-ग्रह ब्रती होकर सारी सम्पत्ति समाज की मानते थे। इन्हों में से आगे चलकर ईसा मसीह एव अन्य ईसाई सन्त प्रगट हुए थे जिन्होंने भी अहिंसा का प्रचार किया। नये अहदनामें में भी शाक और फला-हार को मानव का प्राकृत भोजन बताया और जीवदया का उपदेश दिया गया है (Genesis, I, 29)।

ग्ररव ग्रौर ईरान की संस्कृतियों में ग्राहिसा

प्राचीन काल मे अफगानिस्तान तो भारत का ही एक अग था और वहाँ जैन एव बौद्ध धर्मों का प्रचार होने से अहिसा का अच्छा प्रचार था। ई० ६ वी ७ वी शताब्दी मे चीनी यात्री हुएनत्साग को वहाँ अनेक दिगम्बर जैन मुनि मिले थे। 2

अफगानिस्तान से मिला हुआ ईरान था। अरब भी दूर न था। इन दोनो देशो का सम्पर्क भारत से प्राचीन काल से था। दोनो देशो ने भारत से बहुत कुछ सीखा था, जिसका प्रभाव उनकी सस्कृतियो पर पडा था। भारतीय विद्वान ईरान को पारस्य कहते थे।

अरव का उल्लेख जैन आगम में मिलता है। भारत से अरव का ब्यापार चलता था। जादिस अरव का एक वडा ब्यापारी था—भारत से उसका ब्यापार खूव होता था। भारतीय व्यापारी भी अरव जाते थे। जादिस का मित्र एक भारतीय विणक था। वह ब्यानी योगी की मूर्ति भी अपने साथ अरव लाया और उसकी पूजा करता। जादिस भी प्रभावित हो, पूजा करने लगा। इस प्रकार विणको द्वारा घमं का प्रचार हुआ। उपरान्त मौयं सम्रोट सम्प्रति ने जैन श्रमणो भिक्षुओं के विहार की व्यवस्था अरव और ईरान में की, जिन्होंने वहाँ अहिंसा का प्रचार किया। वहां से अरव जैनी हो गए। किन्तु पास्य नरेश का आक्रमण होने पर जैन भिक्षु और श्रावक भारत चले आए। ये लोग दक्षिण भारत में बसे और "सोलक" अरवी जैन कहलाए। व

Science of Comparative Religions, (1897) Intro, PP 8-33

२ हुनुमचद अभिनन्दन ग्रथ, पृ० ३७४

³ हुएनत्साग का भारत भ्रमण (प्रयाग), पृ० ३७

४ परिशिष्टपर्व, भा० २ पृ० ११५-१२४

g Formerly Jains were very numerous in Arabia

⁻Asiatic Researches, Vol-IX. P. 284

६ जैन सिद्धान्त मास्कर, भा० १७, पृ० ८५ फुटनोट

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

किन्तु जैनो ने अपनी प्रचार लगन को भुलाया नहीं। गन् ६६ ६ ६० के लगभग भारत ने करीब वीस साधु सन्यासियों का दल पिदच एिशया के देशों में प्रचार करने के लिए गया। उनके गाय जैन त्यांगी भी गए, जो चिकित्सक भी थे। इन्होंने अहिंगा का तांगा प्रचार उन देशों में किया। तत्परचात् वे वापस स्वदेश लीटे। किन्तु वे अपने पीछे इतने भक्त छोउ आए थे कि वे उनको भुला न सके। गन् १०२४ के लगभग यह दल पुन शान्ति का सन्देश ले कर विदेश गया और दूर-दूर की जनता को अहिंगक बनाया। जब यह दल स्वदेश लीट रहा था तो उसे अरव के तत्वज्ञानी कि अयुन अला अल-मआरी से भेट हुई। जिम्ने विद्वान फान के मर ने अयुल-अला को मवं अेप्ट मदानारी शास्त्री और मत कहा है। वह गुरु की खोज में घूमने घामते जब बगदाद पहुँचे, तो वगदाद के जैन दार्शनिकों के माथ उनका गमागम हुआ था और उन्होंने जैन विद्वाा ग्रहण की थी। उनका परिणाम यह हुआ कि अयुन अला पूरे अहिसा-वादी योगी हो गए। व

अबुलअला केवल अन्ताहार करते थे। दूध भी नहीं नेते थे, गयोकि वछ टे के दूध को नेना यह पाप समझते थे। बहुधा वह निराहार रहकर उपवास करते थे। मधु (शहद) व अडा भी नहीं राति थे। पगरसी लकडी की पहनते थे। चमटे का प्रयोग नहीं करते थे। नगे रहने की सराहना करते थे। सचमुच यह दया की मृर्ति थे।

अरब में ही उपरान्त इस्लाम के महान् प्रवंतम हजरत मुहम्मद मा० हुए। उन्होंने भी अहिमक जीवन को अपनाया और रहम (दया) करना ध्रमं बताया। वह कहने थे कि "मूल पणुओ की खातिर अल्लाह से डरो और उनके प्रति नेकी का व्यवहार करो। उप भूमडल पर कोई भी पणु या पक्षी ऐमा नही है, जो कि तुम्हारे समान ही अपने प्राणो से—प्यार न करता हो। उमिला कहा है कि खुदा ने तुम लोगो के रज्क के लिए मेवा व फल अता किया है।" (अलदामरान जकालम्) हजरत मुहम्मद सा० स्वय शाकाहारी थे और उनका व्यवहार जीवमात्र के प्रति दयामय था। एक बार वह वन से गुजर रहे थे कि उनको एक जिकारी मिला, जिमने एक हिरनी को पफड रखा था। पैगम्बर सा० मानव की कूरता देख कर दग रह गए। उन्होंने कहा, "यह बुरा है, मानव पशु बने। इसमे ज्यादा उसका पतन क्या होगा?" और जिकारी को हिरणी को छोड़ने के लिए कहा, जिसमे वह अपने बच्चों को दूध पिता आवे। जिकारी तैयार न हुआ तो पैगम्बर सा० ने अपने को जामिन वनाया और हिरणी को छोड़ दिया। हिरणी गई, बच्चों को दूध पिलाया और लीट आई। जिकारी यह देखकर हैगन था। हैवान भी उतने सच्चे होते है और इन्सान इतना वेवफा। वम, रहम का मोता जिकारी के दिल में फूटा—उसने विकार न करने के लिए तोवा की। वह सच्चा मानव वना—

[े] हुकुमचंद अभिनन्दन ग्रथ, पृ० ३७४-३७५

der jainismus.

⁸ कुरान ६१३८

विदेशी संस्कृतियों में अहिंसा

"सौ जा से हुआ मौतिकद साहिबे दीनदार, बोला वह कदमे पाक मे गिरकर कई बार ! बरितल नही रहता जो दिखाता है असरेहक, बेशक है खुदा एक, रसूल आप है बरहक! लो मै अब मुसलमान हूँ मुँह कुफ से मोडा, मै छूट गया कुफ से, हिरनी को मी छोडा।"

इस प्रकार हजरत मुहम्मद सा० की जात पाक से दयाधमं का विकास होता था।

भारत और पारस्यका सास्कृतिक आदान-प्रदान बहुत पुराना है। पडौसी होने के कारण भारत का ज्यापार पारस्य से बहुत होता था। दोनो देशों के निवासी एक दूसरे के आचार विचार से प्रभावित थे। जब अन्तिम तीर्थं दूर भ० महावीर के सर्वंत्र-सर्वंदर्शी होने की खबर पारस्य में फैली तो उनके दर्शन करने के लिए कई ईरानी भारत आए। मगघ सम्राट श्रेणिक बिम्बसार के पुत्र राजकुमार अभय के मित्र ईरान के बाहजादे आदर्राक थे। उन्होंने मुना तो वह भी भारत आए और भगवान के दर्शन किए। भ० महावीर के उपदेश का प्रभाव उन पर ऐसा पड़ा कि वह जैन मुनि हो गए और अहिंसा धर्म का प्रचार भारत एव ईरान में करते रहे। अ

जपरान्त सम्राट् अशोक और सम्राट् सम्प्रति ने भी अपने वर्स रज्जुक और भिक्षुक वहा अहिंसा का प्रचार करने के लिए भेजे थे। ईरानी जन-जोवन में एक नई लहर आई थी। म० जरदस्त ने पहले ही अहिंसा की प्राण प्रतिष्ठा ईरान में पशुबलि का विरोध करके की थी। ईरान के शाह दारा(Darms) ने अपनी प्रजा को लक्ष्य कर अशोक की तरह पापाणों पर अहिंसा पालने का आदेश अकित कराया था। तस्तेजमशेद नामक स्थान पर एक ऐसा लेख आज भी मौजूद है। इं

मध्यकाल मे जैन दार्शनिकों का एक सच बगदाद में जम गया था, जिसके सदस्यों ने वहाँ करुणा और दया, त्याग और वैराग्य की गगा बहा दी थी। "सियाहत नामए नासिर" के लेखक की मान्यता थी कि इस्लाम धर्म के कलन्दर तबके पर जैन धर्म का काफी प्रभाव पढ़ा था। कलन्दर लोग अपने प्राणों की बाजी लगाकर अहिंसा और दया को पालते थे, ऐसे अनेक उदाहरण भी मिलते हैं। अलविया फिकों के लोग हजरत अली की जौलाद से थे—वे भी मास नहीं खाते थे और जीन दया को पालते थे। ई० ६ वी—१० वी शताब्दी में अब्बासी खलीफाओं के दरवार में भारतीय पढ़ितों और सामुओं को बढ़े

[े] हिरनीनामा देखो

२ कृष्णदस बाजपेयी कृत "भारतीय ज्यापार का इतिहास" पृ० ४५-५२

³ जैनसिद्धात भारकर (आरा), मा० १७ पु० १४-१६

४ ऑहसा और उसका विश्वव्यापी प्रभाव, पृ० ५३-५४

४ हकुमचद अभिनदन ग्रंथ (दिल्ली), पृ० ३७४ व ३७५

गुरुदेव श्री रत्न मुनि रमृति-प्रन्थ

आदर से निमित्रत किया जाता था। उन में जैन और बौट गांगु भी होने थे। उन मान्युःतिक मम्पर्क का मुफल यह हुआ कि ईरान में अध्यात्मवाद जगा और जीवदया की भाग वही। गूफी कवियों ने आवाज बुलन्द की कि—

> "ता न गरदव नफ्स तावे कहरा, फंद या यावी दिले मजम्हरा। मुगें जा अज हब्ते तन यावद रिहा, गर बतेग् लकुजी ई अजदहा।"

अर्थात्—"जब तक कि नक्म (इन्द्रिया) आन्मा के वज मे नहीं हाती, तब तक ह्रदय का आताप-सताप दूर नहीं हो सकता, जरीर सम्बन्ध में आत्मा मुक्त हो जाए, यदि उस अजदहें (नक्स) का वैराग्य के खड्ग से मार टाला जाए।"

अध्यात्मवाद ने लोगों के ह्रदयों को दयालु बना दिया। मूफी मियमों ने आँतमा के गीन गाए, एक किव ने जीव-रक्षा के लिए अपने देगवामियों में कहा-

"अहिंसा रोरम चित्क मा रोरम, जेरे कदम तो हजार जा अस्त।"

अहिमा से चलो, बल्कि चलो ही नही नो और भी अच्छा है, तयो कि नेरे पैर के नीचे हजारो जानदार प्राणी है।"

भ व महावीर ने ईपांपय के उपदेश में यही कहा था। एर अन्य मूफी अहिंगा धर्म की पानने की महत्ता की वताने के लिए एक वकरी के माध्यम में वडी सूभ-त्रृभ की बात कहता है। जिह्नालम्पटता के कारण हिंसा में फैंमने का परिणाम कप्टदायक ही होता है। यही वकरी कहती है—

'पानीदा अम कि करसाय गोसफदे गुफ्त, दारा जमा कि गिलुयश-य-तेग तेज युरीद । सजाए हर खास-ओ-पारे कि खुरद दाद, कसे कि पहरए चरय खुरद ने पुरीद ॥"

कवि कहता है कि एक दफा मेंने मुना, "एक वकरी की गरदन पर जब कमाई ने तेज छुरी का वार करना चाहा, तो वकरी ने उससे कहा— भाई, मैं तो देख रही हूँ कि हरी घास और हरे पीवे लाने की सजा मुक्ते क्या मिल रही है ? अरे, मेरो गरदन ही काटी जा रही है। अब कस्माब भाई, जरा सोचो तो उस व्यक्ति का क्या हाल होगा, जो मेरा मास खावेगा ?"

[े] हुमुमचद अभिनन्दन प्रन्थ (विल्ली) पृ० ३७४ व ३७५

विदेशी संस्कृतियों में अहिंसा

यह शिक्षा जैनधमं के रग मे रगी हुई है। क्यों कि जैन धम मे वनस्पित मे भी जीव माना है। इसीलिए जैनी हरित बनस्पित को खाने का भी घ्यान रखते है। बकरी ने जानदार हरी घास खाई अर्थात् जानदार बनस्पित की हिसा की—मन्त्रों उसी का कटु फल उसे कसाई के हाथ से मिलता है। फिर जो लोग उसकी हिंसा करेंगे, उनका क्या है, ल होगा ? यह उल्लेख ईरानी जनजीवन नर अहिंसा की गहरी छाप को प्रगट करता है।

साराशत ईरान की संस्कृति पर भारतीय सतो का गहन प्रभाव पढा था—जैन अहिसा ईरान के कोने कोने में फैली थी [!]काश जाज का ईरान भी अहिसा के इस महत्व को पहिचाने !

भ्रमेरिका की प्राचीन संस्कृतियो में भ्रहिसा

प्राचीन अमेरिका का सास्कृतिक सम्पर्क भारत से रहा प्रतीत होता है। भारतीय मध्य एशिया से दक्षिण एशिया होते हुए प्राचीन अमेरिका मे पहुँचे थे, यह अनुमान किया जाता है। आधुनिक शोध में बताया है कि प्राचीन अमेरिका मे कमश तीन संस्कृतियों का अस्तित्व मिनता है—(१) मय-संस्कृति. (२) इका-सस्कृति और (३) अजेतक संस्कृति (Anters) मय-संस्कृति का सम्बन्ध मयलोगो से था। मयलोग जैनपुराणो के अनुसार विद्याधर-वश के अहिंसक वीर थे, जो ससार के विभिन्न भागो मे फैले थे। श्री चिमनलाल जी ने अपनी पूस्तक "हिन्दू अमेरिका" मे यह सिद्ध किया है कि मेक्सीको आदि मे बसे मय लोग भारतीय थे। उनके रीति-रिवाज भी भारतीय हिन्दू और जैनो के समान थे। वे जीव-दया के प्रतिपालक थे। बैरन हम्बोल्ट ने अमेरिका के पुरातत्व में भारतीय अवशेष ढुढ निकाले थे। मैक्सीको मे क्वेत्जल कोट्ले (Quetzal coatle) की मूर्ति को देखते ही तीर्थं दूर ऋपम की मूर्ति का स्मरण हो उठता है। मैक्सिको के यह पुराने देवता थे। अधि एम॰ लुशियन एडम के मतानुसार क्लेरजल कोटले गौर वर्ण और लम्बे कद के आयं थे, जिनका विशाल माथा, वडी आखे, और लम्बे काले बाल थे। वह शील और शांति के आगार थे । उनको नरविल अथवा पश्-विल ग्राह्म नहीं थी- उनकी पूजा नैवस, पुष्प और गध से की जाती थी। उन्होंने सभी प्रकार की हिसा और युद्धों का निषेध किया था।" यह वर्णन भ० ऋपभ से मिलता-जलता है- लम्बे काले बाल उनकी खास विशेषता थी, जिनके कारण वह "केशी" कहलाते थे और उनकी मूर्तियो पर यह बाल कघो तक दर्शाए जाते रहे। अहिंसा के वह आदि प्रवर्त्तंक थे ही --पृष्पादि से उनकी पूजा की जाती है।

भ श्राप्तभ के निर्वाणस्थान कैलाश पर्वत पर इन्द्र ने पहला स्तूप बनाया था, यह जैनो की मान्यता है। निस्सदेह बौद्धों से बहुत पहले ही जैनों ने स्तूप बनाने प्रारंभ कर दिए थे—बौद्ध स्तूपों से प्राचीन जैन स्तूपों का पता भी चला है। मध्य अमेरिका के पुरातत्त्व में भी ऐसे स्तूप मिले हैं। स्पेंस

⁹ "Voice of Ahinsa" –Indo-American Cultural Special Number, December 1959, PP 439–440

The Golden lotus August, 1963, P. 127.

गुरुदेव श्री रत्न मुनि रमृति-ग्रन्थ

हार्डी ने लिया है कि चिचेन (Chichen) में जो प्राचीन रमारक हैं, उनका माम्य भारतीय स्नूपों ने बहुत ज्यादा है। स्वतीयर (Squici) ने भी यही निगा है कि "भारत में ठीक धैंग ही धार्मिक स्मार्क मिलते हैं, जैसे कि "मध्य अमेरिका" में हैं, जिसमें स्पाट है कि अमरीकी सन्यत का उद्देशम दक्षिण एशिया से हुआ। रे

स्टीफेस सा० (Stephens) को पनन्क (Palenque) (युकतान) (Yucatan) के महन में सिहासन पर आसीन एक ऐसी मृति मिली, जो पद्मागन घ्यानमुद्रा में बैठी है, और जिगके घ्यान्जधर दो मिह बने हैं। कुछ विद्वान घमें बुद्ध की मृति अनुमान करने है. परन्तु गिह का चिन्ह भ० महायीर का है। अत बहुत सभव है कि यह मृति भ० महाबीर की हो। माराधन अमेरिका के पुरानत्व में भारतीय सम्पर्क मिद्ध होता है।

सर डवल्यू० जोन्स के फथन ने म्पाट है कि अमेरिका के मृत्न निवासियों में राम और सीता यी भी मान्यता थी। वे भी राम को मूर्य की मन्निन मानने थे। पेरुवियन (Peruvans) लोगों का सबसे वडा त्यीहार "रामित्वा" कहनाता था। "

मय लोगों के पश्चात् इका (Inca) लोगों की मध्यता का पता अमेरिका में चलता है। इका लोग भी मूल में भारत के निवासी थें। अमेरिका में उन्होंने जो नगर यसाए उनके नाम भारतीय रमें। जैसे कोवल (Cobal) नाम दक्षिण भारत के जैनती वें कोयवल की याद दिनाना है। एक बार एक इका नरेश ने अपने पुत्रों को अपने राज्य के उत्तरी भाग के लोगों को गध्य बनाने के लिए भेजा, तो उन्होंने उस प्रदेश में, जो राजधानी बमाई, उसका नाम उन्होंने मितला (Mala) रमा—यह नगर आज भी मैक्सीकों के ओआसका (Oakara) प्रदेश में मौजूद है। यह मिधिला का अपन्तर हुए है, जो भारत में तीर्यक्कर नेमि की जन्म-भूमि और सम्राट जनक की राजधानी रही। इका नंग भारतीयों के अनुस्प

The ancient edifices of Chichen in Central America bears a striking resemblance to the Stupas of INDIA"

—Spence Hardy.

² In india are found almost the exact counter-parts of the religious structures of central America, analogies furnishing the strongest support of the hypothesis, Which places the origin of the American Semi-Civilization in South Asia—Squier.

³ "The principal figure sits cross-legged on a couch ornamented with two leopards (lions) heads. The attitude is easy, the physiognomy the same as that of the other. Personages and the expression calm and benevolent (Nir vanic).

⁻Incidents Travel in Central AMERICA Vol-II, p 319

^{*} Asiatic Researches, Vol. I, P. 427.

विदेशी सस्कृतियों में अहिंसा

परमात्मतत्व के दर्शन अन्तर में करते थे और सभी जीवों में उसका आभास मानते थे। इसलिए ही वे सबके साथ प्रेम और करुणा का व्यवहार करते थे।

इका लोगो के समान ही अजटेक लोग (Aztecs) भी मारतीय सस्कृति के कायल थे। बहिंसा के तो वे कट्टर अनुयायी थे। उनका सर्वंबितम सम्राट मोन्तेजुमा (Motezuma) नामक था। उसके जीवन की घटनाएँ हमे भारतीय नरेशो के जीवन व्यवहार की याद दिलाती है। सन् १५२० ई० मे स्पेन के लोगो ने मैक्सीको पर आक्रमण किया। सम्राट मोन्तेजुमा का आत्मबल हीन नहीं था। वह शत्रु से मुकाबिला करने को तैयार थे, किन्तु उन्होंने देखा कि शत्रु का सैनिक बल कही ज्यादा अधिक है और श्रेष्ठ है। यह देखकर उनका अहिसा-भाव और त्यागधर्म मचल उठा। उनके मन ने कहा कि क्या निरीह साम्राज्य के मोह मे फसकर अपने प्यारे सैनिकों के अमूल्य प्राणों को शत्रु की कूरता में नष्ट होने दूं? नहीं, ऐसा नहीं होगा। मुक्ते साम्राज्य नहीं चाहिए—वह साम्राज्य जिसके कारण मानव मानव का खून बहाए। अहिसा ही परम धर्म है। अजटेक लोग सदा से जीव दया के प्रतिपालक रहे हैं। जो उन्होंने सोचा, वहीं उन्होंने किया। स्पेन वालों से उन्होंने सिंघ करली और अपना राज्य खुशी से उनके अधिकार में मे दे दिया। किन्तु इतने पर भी स्पेन वाले कूर भेडिए थे—उन्होंने सम्राट् मोन्तेजुमा और उनके परिवार के साथ कूरता का व्यवहार किया-उनका राजमहल भी लूट लिया। मोन्तेजुमा ने राजसम्पत्ति गवा कर भी अपने को अमर कर लिया। ऐहिक सम्पत्ति से बढकर उन्होंने अहिसा धर्म की सम्पत्ति को माना और उसी पर उन्होंने, अपना सर्वस्व न्योक्शवर कर दिया।

यद्यपि आज मय, इका और अजटेक संस्कृतियों का नाम और काम केवल इतिहास में शेष है। परन्तु उनकी अहिंसा और दयालु वीरता की अमर कहानी अब भी मानव को सही प्रेरणा दे रही है। अमेरिका के अरिजोना (Anzona, U S.A) नामक प्रदेश में "होपि" (Hopi'es) नामक लोग हमें प्राचीन अमेरिका की अहिंसा संस्कृति की याद दिलाते हैं। "होपि" का अर्थ है "शांतिवादी" और निस्सदेह "होपि" शांतिवादी है। वे संख्या में कुल ४५०० है। उनके देवता 'मासउ" (दैवी महान् आत्मा Divine Great Spirit) अहिंसा के अवतार थे। उन्होंने जीव मात्र पर दया और करुणा करने का उपदेश लोगों को दिया था। तदनुसार होपि लोगों ने आज तक अपने विरोधी के ऊपर भी तलवार नहीं उठाई है। वे शांति के उपासक रहे हैं और अब भी है। उनके नेता कर्ट्चियवा अहिंसा को ही परम धर्म मानते हैं। सत्य, सहकारिता आदि को अहिंसा का ही अग समभने हैं। उनके धर्म की दो बाते मुख्य है (१) मासउ की उपासना करना (२) जीवहत्या नहीं करना। उनके पढौंसी नव जो लोग उनके खेतों में मेड चरा लेते हैं, तो भी होपि उनसे लढते नहीं। " बडे ही दयालु है ये लोग। प्राचीन अमेरिका की अहिंसा को यही जीवित रखे हुए है।

Voice of Ahinsa-Indo-American Cultural No., 1959, P 446.

Voice of Ahinsa, Indo-American Cultural-SP. no. 1959, pp. 446-447.

³ Ibid, pp. 426-427

४ भ० महावीर स्मृति ग्रंथ (आगरा) पू॰ ३०७

गुगदेव श्री रतन मुनि स्पृति ग्रन्य

इस प्रकार प्राचीन अमेरिका में अहिमा का बोलवाला रहा या । आज भी कुछ यूरोपीय अमेरिकन काकाहार और जीवदया का प्रचार वहां कर रहे है।

चीन की संस्कृति में श्रीहसा

भारत और चीन का साम्कृतिक गम्बन्ध बहुत पुराना है और वह भी आहिमा पर आधारित । किन्तु साम्यवादी नये चीन ने पुराने गम्पकं को आज उठाकर ताक में रण दिया है। वह गुराने जमाने की बरवरता पर उत्तर आया है। चीन को मदबुद्धि मिने और यह अहिमा को पुन पहचाने यही उपादेश है।

भारत का सास्कृतिक त्राण चीन पर अत्यधिक है, बयोकि भारत ने अहिंगा द्वारा चीन को गम्य बनाया था। आदिकाल में चीन एक अनम्य देश था। केरिपयन ममुद्रतर पर यमे हुए मगील जाति के लोग उपरान्त चीन में आकर बसे और उन्हों के द्वारा गम्यता का प्रमार चीन में हुआ। विनयानियों में चीन की गणना अनायं देशों में की गई है। वीन पर भ० श्रापभ के एक पुत्र ने धामन किया था। तीर्थदूर अभिनन्दन और शातिनाथ के पूर्वभव की जन्मनगरिया मगनाथई देश में भी, जो मागोलिया हो सकता है। जैन मन्तों ने चीन में सत्य और अहिंसा का प्रचार किया था। चीनी त्रिपटक में जैनधर्म विपक्ष अनेक उन्लेख मिलते हैं। किन्तु उनमें एक उत्लेख विपक्ष है।

इस उल्लेस में एक जैनगारन को अपनाया गया है। जिमें में बुद्ध भी स्वीकार करने दिनाए गए हैं। भारतीय पिटक में वह नहीं मिलता। मन् ५१६ ई० में बोधिमिन ने उसका अनुवाद नीनी भाषा में किया था। जब जैन गुरु अपने ६६० लास निर्मंत्य जिप्यों के साथ विहार करते हुए उजनी पहुँचे थे, तब उन्होंने यह उपदेश सम्राट प्रद्योत को दिया था। इसमें पहने अहिंगा आदि वर्तों का उल्लेग्य है। उपरान्त इसमें बताया है कि एक आदर्श सम्प्रतीं सम्राट का धमं क्या है विक्रयतीं नरेण मोगों के प्रति पशुवल का प्रयोग कर उनको भयभीत नहीं करता। सब ही देशों के लोग स्वत. ही चन्नवर्ती का आदर करते है। इस सूत्र में युद्ध का निषेध किया है। किर भी यदि युद्ध लहना ही पढ़ें तो उसमें अहिंसा का घ्यान रक्ता गया है। साराशत इस जैनसूत्र को चीनवामियों ने अपने "त्रिपटक" में स्थान देकर जैन अहिंसा की महत्ता को स्वीकार किया है।

किन्तु सन् ५१६ ई० से बहुत पहले हो भारतीय सत चीन पहुँच चुके थे। जैन और बौद्ध ऋषियों ने चीन देश के प्रदेशों में विहार करके अहिंसा को फैलाया था। परिणामस्वरूप चीन देश के महात्माओं ने भी

[े] हिंदी विश्वकोश (कलकत्ता), भा० ६ पु० ४१७

२ प्रक्त व्याकरण सूत्र (हेदरावाद) पृ० १४

³ "बीर महावीर जयती विक्सार ४ पृष्ट ३५३-३५४ एवर VOA. 1958 Sp.no.

Voice of Ahinsa. Tirthankara Aristauemi Sp. no. vol. V, pp 79-82

विदेशी सस्कृतियो मे अहिंसा

अहिंसा धर्म का प्रचार किया था। म० कन्पयूशस ने जनता को बताया था कि "मनुष्य मुख्यतः मांस, मिदरा और वासनामय इन्द्रिय भोगो को ओर वौडता है " " किन्तु जो मनुष्य धर्म मे परिपूर्ण होना चाहता है, वह ऐसे मोजन और आशायस की इच्छा नही करता है।" (Analects) म० लाउत्से ने भी ऐसा ही उपवेश दिया था—उन्होंने कहा कि जो मनुष्य पूर्ण होना चाहता है, वह भूमि से उपजा आहार ग्रहण करता है और ईश्वरीय आनन्द भोगता है। (चआड़्न-त्जे)

ईस्वी सन् से ५०० वर्षो पूर्व चीन मे मो-त्सु नाम के एक अहिंसावादी सन्त हो गए है। एक बार उन्होंने सुना कि चीन देश का राजा सुङ्गवश के राजा पर आक्रमण करेगा, तो वह अपने स्थान से बराबर बीस दिन रात चलकर चीन देश के राजा के पास पहुँचे और उन्हें आक्रमण करने से रोका। उनका मत था कि प्रत्येक प्राणी प्रेम से रहे, युद्ध न करे।

चीनी भाषा मे अहिसा के लिए "पु-इह" शब्द प्रयुक्त होता है, जिसका अर्थ होता है "मा-हन" (किसी की हत्या न करो) बनात्मक रूप मे वही "मैंत्री" हो जाती है, जिसे चीनी लोग "जैन" कहते है। चीन देश मे "ई-चिंग" (Y1-ching) नामक अन्य वेदतुल्य मान्य रहा है। उसमे मानवहित के लिए यह उपदेश दिया है कि "मैंत्री के द्वारा ही मानव की उन्नति होती है। लोक और परलोक मे जीवन सारमूत है। उसकी रक्षा करो। महात्मा का पद महान् है। उसकी रक्षा जैन (मैंत्री) द्वारा होती है।

चीन देश में मास भोजन का प्रचलन कम रहा है। प्रो॰ तानयुनशान जब पहले पहले म॰ गाधी से मिले तो उन्होंने म॰ श्री की के पूछने पर उनको यही बताया था कि "अधिकाश चीनी बहुत कम मास खाते हैं। देहाती चीनी तो प्राय पक्के शाकाहारी होते हैं। गठ की हत्या चीन में होती ही नहीं। किन्तु आज चीन अपने पूर्वजों के अहिंसा-मार्ग से विमुख हो रहा है। यह दुख का विषय हैं।

ग्रन्तिम शब्द

इस प्रकार सक्षेप में ससार की विविध प्रमुख और प्राचीन सस्कृतियों में अहिसा का अस्तित्व इस बात को स्पष्ट करता है कि प्राचीनकाल की मान्यता में सत्य, दया, मैंत्री आदि जीवन के बुनियादी सिद्धान्तों को आधारशिला माना गया था। साथ ही यह भी स्पष्ट होता है कि मानव-संस्कृति का श्री गणेश भारत के हिमालय तलहटी किंवा कैलाश पर्वत के शिखर से भ० ऋषभ या वृषभ देव द्वारा किया गया था। प्राय सभी संस्कृतियों में भगवान् ऋषभ को किसी न किसी रूप में स्वीकार किया गया था। अत भ० ऋषभ का व्यक्तित्व इतना महान और विशाल है कि उसकी सहायता से विश्व में सांस्कृतिक एकता और सार्वभौग प्रेम की स्थापना की जा सकती है। अत जैनो का कर्तव्य है कि इस दिशा में एक सही कदम उठाकर खोज और प्रचार को आगे बढाए।

भगवान् महावीर : वैशाली की दिन्य-विभूति

श्री बलदेव उपाध्याय एम॰ ए॰ साहित्याचार्य प्रोफेसर संस्कृत-पाली विभाग हिन्दू-विदय-विद्यालय काकी

वैशाली युगान्तरकारिणी नगरी है। इसकी गणना भारत की ही प्रधान नगिरयों में नहीं की जा सकती, प्रस्तुत ससार की कित्यय नगिरयों में यह प्रमुख है—उन नगिरयों में, जहां ने धमं की दिश्य ज्योति ने दम्भ तथा कपट के घनं काले अन्ध्रकार को दूर कर विश्व के प्राणियों के मामने मगलमय प्रभात का उदय प्रस्तुत किया, जहां में परम्पर विवाद करने वाले, कणमात्र के लिए अपने वन्धुजनों के प्रिय प्राणहरण करने वाले कूर मानवों के मामने पवित्र भ्रातृभाव की शिक्षा दी गई, जहां में ''अहिसा परमों धर्म.'' का मन्त्र ससार के कल्याण के लिए उच्चारित किया गया। पाञ्चात्य उतिहास उन नगरों की गौरव-गाथा गाने में तिनक भी श्रान्त नहीं होता, जिनमें प्राणियों के रक्त को धारा पानी के समान वहीं और जिसे वह भाग्य फेरने वाले युद्धों का रगस्थल बतलाता है। परन्तु भारत के इस पवित्र देश में वे नगर हमारे हृदय पट पर अपना प्रभाव जमाए हुए हैं, जिन्हें किमी धार्मिक नेता ने अपने जन्म से पवित्र बनाया तथा अपने उपदेशों का लीला नगर प्रस्तुत किया। वैशानी ऐसी नगरों में अन्यतम है। देमें ही जैन धर्म के सशोधक तथा प्रचारक महावीर वर्धमान की जन्म-भूमि होने का विशेष गीरव प्राप्त है। वौद्धमिनुयायियों के हृदय में कपिलवस्तु तथा किम्मनदेई के नाम मुनकर जो श्रद्धां और आश्रर का भाव जन्मता है, जैन मतावलिन्त्रयों के हृदय मे ठीक वही भाव वैशाली तथा कुण्डग्राम के नाम मुनने से उत्पन्न होता है।

वैशाली के इतिहास में बड़े-बड़े परिवर्तन हुए। उसने बड़ो राजनीतिक उथल-पुथल देशी। कभी वहाँ की राजसभा में मन्त्रियों की परिषद् जुटती थी, तो कभी वहाँ के सस्थागार में प्रजावर्ग के प्रति-निधि राज्यकार्य के सचालन के लिए जुटते थे। कभी वशानुगत राजा प्रजाओं पर शासन करता था,

भगवान् महावीर वैशाली की दिव्य-विभूति

तो कभी बहुमत से चुना गया 'राजा' नामघारी अध्यक्ष अपने ही भाइयो पर उन्ही की गय से उन्ही के मगल-साधन में सिचन्त रहता था। तात्पयं यह है कि प्राचीन युग में वैशाली में राज्य-तन्त्र की प्रधानता थी। वाल्मीिक रामायण में विणत है कि जब राम-लक्ष्मण के साथ विश्वामित्र ने यहाँ पदापंण किया था, तब यहाँ के राजा सुमित ने उनका विशेप सत्कार किया था। जैन सूत्रो तथा बौद्धिपटको में वैशाली प्रजातन्त्र की की डास्थली के रूप में अकित की गई है। मगबान बुद्ध ने अपने अनेक चार्तुमास्य यहाँ बिताए थे। इसमे चार प्रधान चैत्य थे—पूर्व में उदेन, दक्षिण में गौतमक, पिचम में सप्ताम्रक और उत्तर में बहुपुत्रक। विभवपाली नामक गणिका जो धार्मिक श्रद्धा तथा वैराग्य के कारण बौद्ध धमं में विशेप प्रसिद्ध है—ठीक उसी प्रकार, जिस प्रकार वैष्णव धमं में पिगला—यही रहती थी। उसी का आम्रवन बुद्ध के उपदेश देने का प्रधान स्थान था। बुद्ध के समय विच्छिव लोगों को यहाँ प्रजातन्त्र के रूप में हम शासन करते पाते है। इससे बहुत पहले हम यहाँ महावीर वर्धमान को जन्मते, शिक्षा ग्रहण करते तथा प्रवच्या लेते पाते है। वर्द्धमान के समय में भी यहाँ गणतन्त्र राज्य ही था। वैशाली के इतिहास में कोई महान् परिवर्तन अवश्य हुआ होगा जिससे वह विशाला तथा मिथिला दोनो राज्यों की राजधानी बन गई तथा उसका शासन राज्यतन्त्र हो गया। इस परिवर्तन के कारणों की छान-बीन करना इतिहास प्रेमियों का कर्तंव्य है।

बैशाली में अनेक विभूतियाँ उत्पन्न हुई। परन्तु उनमें सबसे सुन्दर विभूति है—भगवान् महाबीर जिनकी प्रभा आज भी भारत को चमत्कृत कर रही है। लौकिक विभूतियाँ भूतलशायिनी वन गई, परन्तु यह दिव्य विभूति आज भी अमर है और आने वाली अनेक शताब्दियों में अपनी शोभा को इसी प्रकार विस्तार करती रहेगी। बौद्ध धर्म से जैन धर्म बहुत पुराना है। इसका सस्थापन भगवान् ऋषभदेव ने किया था, जैनियों की यही मान्यता है। तेइसवे तीर्थंकर पार्श्वनाथ वस्तुत ऐतिहासिक पुरुष है। वे महावीर से लगभग दो सी वर्ष पहले हुए थे। वे काशी के रहने वाले थे। महावीर ने उनके धर्म में सशोधन कर उसे नवीन रूप प्रदान किया। भारत का प्रत्येक प्रान्त जैन धर्म की विभूतियों से मण्डित है। ऐतिहासिक लोग पार्श्वनाथ को जैन धर्म का सस्थापक मानते हैं, और वर्धमान महावीर को सशोधक। महावीर गौतम बुद्ध के समसामयिक थे, परन्तु बुद्ध के निर्वाण से पहले ही उनका अवसान हो गया था। इस प्रकार वैदिक धर्म से पृथक् धर्मों के सस्थापको में महावीर वर्धमान ही प्रथम माने जा सकते है और इनकी जन्म-भूमि होने से वैशालों की पर्याप्त प्रतिष्ठा है।

बालकाण्ड ४७ सर्ग

[े] तस्य पुत्रो महातेजा सम्प्रत्येष पुरीमिमाम् । आवसत्यमरप्रस्यः सुमतिर्नाम दुर्जय ॥१६॥ सुमतिस्तु महातेजा विश्वामित्रमुपागतम् श्रुत्वा नरवरश्रोष्ठः प्रत्यगच्छन्महायशा ॥१९॥

२ द्रष्टवय दीधनिकाय-महापरिनिव्याणसुत्त -- १३

गुरुदेव श्रीरत्न मुनि स्मृति-प्रन्थ

वैशाली का भौगोलिक वर्णन

वैशाली तथा उसके आसपास के प्रदेशों का प्रमाणिक वर्णन जैनमुत्रों में विशेष रूप में दिया हुआ है। इनकी विशद मूचना बौद्धग्रन्थों में भी उपलब्ध नहीं होती। इन प्रदेशों का मिक्षप्त वर्णन नीचे दिया जाता है—

वैशाली के पश्चिम में गण्डकी नदी बहती है। यह नगरी बड़ी समृद्धवानिनी थी। उनका भीगोनिक विस्तार भी न्यून न था। गण्डकी के पश्चिमी तट पर अनेक ग्राम थे जो वैशानी के 'शानानगर' यहे जाते हैं। निम्नलिखित ग्रामो का परिचय मिलता है—

- १. कुण्डबाम—हम नाम के दो ग्राम थे। एक का नाम 'श्राह्मकुण्डग्राम' या 'गुण्डपुर' या जिसमे श्राह्मणों की ही विशेष रूप में बन्ती थी। दूसरे का नाम 'श्रांत्रयनुण्डग्राम' या जिसमे श्राप्रयों का ही प्रधानतया निवास था। उनमें दोनों कमश एक दूसरे के गूम में विश्यात था। दोनों नगरों के दोनों के बीच में एक बड़ा बगीचा था जो 'बहुमानचैत्य' के नाम में विश्यात था। दोनों नगरों के दोनों खण्ड थे। 'श्राह्मणकुण्डपुर' के नायक ऋषभदत्त नामक ग्राह्मण थे, जिनकी भाषां का नाम 'देवानचा' था। ये दोनों पादवंनाथ के द्वारा स्थापित जैन धम के मानने याने गृहस्य थे। 'श्राह्मय-गुण्ड-ग्राम' के दो विभाग थे। इसमे करीव पांच-सी घर 'ज्ञाति' नामक श्रात्रयों के थे, जो उत्तरी भाग में जाकर वसे हुए थे। उत्तर क्षत्रियकुण्डपुर के नायक का नाम मिद्धार्थ था। ये काव्यपगोत्रीय ज्ञाति क्षत्रिय थे तथा 'राजा' की उपाधि में मण्डित थे। वैशानी के तत्कानीन राजा का नाम था चेटक, जिनकी बहिन त्रिशना का विवाह सिद्धार्थ से हुआ था। उन्ही शिशना और मिद्धार्थ के कनिष्ठपुत्र 'यधंमान' थे, जिनका जन्म इसी ग्राम में हुआ था।
- २ कर्मारग्राम—प्राकृत 'कम्मार' कर्मकार का अपभग है। अन कर्मार का अर्थ है मजदूरों का गाव अर्थात् लोहारों का गाँव। वह गाव भी कुण्डग्राम के पान ही था। महाबीर प्रग्रज्या नेकर पहली रात को यही ठहरे हुए थे।
- ३ कोल्लाक सिनवेश —यह स्थान पूर्व निर्दिष्ट ग्राम के समीप ही था। कर्मारग्राम मे विहार करके महाबीर ने यही पारणा किया था। उपासकदशासूत्र के प्रथमाध्ययन में उस स्थान की स्थिति का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। यह नगर वाणिज्यग्राम (जिसका वर्णन नीचे है) के तथा उस वगीचे के बीच में पढ़ता था।
- ४. बाणिल्य ग्राम—यह जैनमूत्रों का 'वाणिज्यग्राम' विनयों का गाव है। गण्डकों नदी के साहिन किनारे पर यह वडी सारी व्यापारी मण्डी थी। ऐसा जान पड़ता है, यहाँ वडे-बडे धनाद्य महाजनों की बस्ती थी। यहाँ के एक करोड़पति का नाम आनन्द गाथापित था, जो महावीर के बडे भक्त सेवक थे। आजकल की वैशाली (मुजपफरपुर जिले की वसादपट्टी) के पास विनया ग्राम है। बहुत सम्भव है कि यह गाव 'वाणिज्यग्राम' का ही प्रतिनिधि हो।

भगवान् महाबीर वैशाली की दिव्य-विभृति

बौद्धग्रन्थों के निशेषत दीधनिकाय के अनुशीलन से पता चलता है कि बुद्ध के समय में वैशाली बढी समृद्धशाली नगरी थी जिसके उपनगर अनेक थे, तथा उस समय खूब प्रसिद्ध थे।

वैशाली: महाबीर की जन्मभूमि

वैद्याली को हमने महाबीर वर्षमान की जन्म भूमि बतलाया है, परन्तु आजकल सर्व साधारण जैनियों की मान्यता है कि बिहार में क्यूल स्टेशन से पश्चिम आठ कीस पर स्थित लच्छुआड गाव ही महावीर की जन्म भूमि है, परन्तु सूत्रों की आलोचना से यह मान्यता निर्मूल ठहरती है। इस विषय में प० कल्याणविजयजी गणी ने अपने प्रामाणिक ग्रन्थ 'अवण भगवान् महावीर' में जो विचार प्रकट किए है, वे मेरी दृष्टि में नितान्त युक्तियुक्त है—

- १. पहली बात ज्यान देने योग्य यह है कि सूत्रों में महावीर विदेह के निवासी माने गए है। कल्पसूत्र में महावीर को 'विदेह विदेहदिक्षे विदेहज्ज्वे विदेहसूमाले'। अर्थात् विदेहदत्त विदेहजात्य विदेहसुकुमार लिखा है। वे 'वैशालिक' भी कहे गए है। अत इन्हें विदेह की राजधानी वैशाली का निवासी मानना अनुचित नहीं है।
- २ 'क्षित्रयकुण्डप्रास' के राजपुत्र जमालि ने ५०० राजपुत्रों के साथ जैन धर्म ग्रहण किया था। इससे यह कोई बढा समृद्ध नगर प्रतीत होता है। महावीर का प्राय नियम-सा था कि जहाँ कोई धनाद्य भक्त हो, वहाँ वर्षावास करना। अत इसे क्षत्रिय कुण्डग्राम की प्रसिद्ध तथा समृद्धि के अनुकूल महावीर का वर्षावास करना नितान्त स्वाभाविक है, परन्तु यहाँ वर्षावास का बिल्कुल उल्लेख नहीं मिलता। इसका कारण क्या? उचित तो यह मालूम पडता है कि यह नगर वैशालों के पास था। अत वैशालों में वर्षावास करते समय उन्होंने जो उपदेश दिया था, उससे कुण्डग्राम के निवासियों ने लाभ उठाया। अत यहाँ पृथक् रूप से वर्षावास करने का उल्लेख सुत्र-ग्रन्थों में नहीं मिलता।

३ प्रव्रथ्या के अनन्तर महावीर ने जिन स्थानो पर निवास किया, उन स्थानो की मौगोलिक स्थिति पर विचार करने से स्पष्ट हो जाता है कि वे सब स्थान वैद्याली के आसपास थे! दीक्षा लेने के दूसरे दिन महावीर ने कोल्लाक सिनवेश में पारणा की थी। जैन सूत्रों के आघार पर कोल्लाक सिनवेश दो है और वे भिन्न-भिन्न स्थानो पर है—एक तो वाणिज्यग्राम के पास और दूसरा राजगृह के पास। अब यदि वर्तमान जन्मस्थान को ही ठीक माना जाए, तो वहाँ से कोल्लाक सिनवेश बहुत ही दूर पहता है, जहाँ एक ही दिन में पहुँच कर निवास करने की घटना युक्तियुक्त सिद्ध नहीं हो सकती। राजगृह वाला स्थान चालीस मील पश्चिम की ओर पड़ेगा और दूसरा स्थान इससे भी अधिक दूर। अतः महावीर को वैशाली का निवासी मानना ही ठीक है, क्योंकि यहाँ से कोल्लाफ सिनवेश बहुत ही सभीप है।

¹ 'क्रमण भगवान् महावीर'—कास्त्र-संग्रह-समिति, जालौर, के द्वारा प्रकाशित, स० १६६८, भूमिका (मारवाड़) पुष्ठ २४-२८

गुरुदेव श्री रत्न मुनि म्मृति-ग्रन्थ

४ प० कल्याणविजयजी ने जैनसूत्री के आपार पर महावीर के चातुर्मास्य के विनान के स्थानो का वडा ही सागीपाय वर्णन किया है। महावीर ने प्रथम चातुर्मास्य अस्थित-प्राप्त मे विनाया और दूसरा राजगृह में। राजगृह जाते ममय वे 'व्वेतास्विका' नगरी में होकर गण और नदन-तर गया की पार कर राजगृह में पहुँचे। बौद्ध ग्रन्थों में पता चलता है कि व्वेतास्विका आवस्ती में ग्रांगिनवस्तु की तरफ जाते समय रास्ते में पडती थी। यह प्रदेश कोशल के पूर्वात्तर में और विदेह के पश्चिम में पडना का और वहाँ से राजगृह की तरफ जाते ममय बीच में गया पार करनी पड़वी थी, यह स्थान उन भौगोनिक स्थिति के निरीक्षण से प्रतीत होता है। आधुनिक धनिय गुण्डपुर जरां बनलाया जाता है, वहां में वे दोनो बातें ठीक नहीं उतरती। वहां में ब्वेतास्विका नगरी न नो राजने में पड़नी दीर और न राजगृह जाते समय रास्ते में गया को पार करने का अवसर आवैगा।

इन सब प्रमाणो पर ध्यान देने मे प्रतीत होना है कि बैगानी ही वर्गमान महायोग की जनमभूमि थी, इसमे किसी प्रकार का मन्देह नहीं हो सकता । महावोग की मृत्यु 'पायापुर' में मानी जाती है। बैद्ध प्रन्थों के अनुशीलन से जान पटता है कि यह स्थान जिला गोग्ग्यपुर के पड़रीना के पान 'पप-उर' ही है। संगीति परियायसुत्त (दीधनिकाय ३२ वा सुत्त) के अध्ययन में पता चलता है कि यहां गरम नामक गणतन्त्र लोगों की राजधानी थी, जिसके नये मस्थानाग (सटागाग) में युद्ध ने नियान किया। गह भी पता चलता है कि बुद्ध के आने से पहले ही 'निगठ नातपुन' का देहाबमान हो चुना था और उसके भक्तो तथा अनुयायियों में मतभेद भी हीने नगा था। बीहग्रन्थों में महायीग 'निगठ नातपुन' के नाम में विख्यात है। 'ज्ञातपुत' तो ज्ञातिपुत्र है। ज्ञाति नामक अधिय-वदा में उत्पन्न होने में यह नाम पढ़ा। 'निगठ' ग्रन्थ है, जो ससार के ग्रन्थियों में युक्त होने के कारण केवल ज्ञान-गर्थन वर्धमान की उम गमय की जपाबि प्रतीत होती है।

जैन धमं की तिपुन उन्नति के कारण ये ही वर्धमान महावीर है, जिनका शित्यकृण्यक्षाम में ४६६६ ई० पू० तथा तिरोधान ५२७ ई० पू० पावापुर में हुआ। उनकी जीवन-घटनाए नितात प्रिमिद्ध है। पावर्वनाथ के द्वारा जिस जैन धमं की व्यवस्था पहले की गई थी, उममें उन्होंने मंशोधन कर उमें सम्यानुकूल बनाया। पावर्वनाथ ने चार महाव्रती—अहिंमा, मस्य, अस्तेय तथा अपित्यह—के विधान पर जोर दिया है, पर महावीर ने 'ब्रह्मच्यं' की भी उतना ही आवश्यक तथा उपादेय बतना कर उमकी भी गणना महाव्रतों में की है। पादर्वनाथ वस्त्रधारण करने के पक्ष-पाती थे पर महावीर ने नितान्त वैगाय की साधना के लिए यितयों के वास्ते वस्त्रपरिधान का विहाकार कर नम्नतत्त्व को ही आदर्श आचार वतलाया है। आजकल के क्षेताम्बर तथा दिगम्बर सम्प्रदायों का विभेद इस प्रकार बहुत प्राचीन काल में चला आता है।

महावीर ने व्यक्ति के लिए जो सन्देश प्रस्तुत किया है, वह सदा मनुष्यों के हृदय में आशा तथा उत्साह का सचार करता रहेगा। प्राणी अपना प्रभु स्वय है। उमे अपने कर्मों के अतिरिक्त अन्य फिमी भी व्यक्ति पर आश्रय लेने की आवश्यकता नहीं है। जीव स्वावलम्बी है। जीव स्वतन्त्र है। वह अनन्त

भगवान् महावीर वैज्ञाली की दिव्य-विभूति

चतुप्टय से सम्पन्न रहता है। उसमे अनन्त सामर्थ्यं भरी हुई है। वह इस सामर्थ्यं को नही जानता, इसीलिए वह ससार मे नान क्लेशो को मोग रहा है, सामर्थ्यं अपने सच्चे स्वरूप का ज्ञान होते ही वह क्लेशमय बन्धनो से मुक्ति पा करके वली होकर विचरने लगता है। जगत् के कोने-कोने मे जीवो की सत्ता मानना, उन्हे किसी प्रकार भी हिंसा न पहुँचाना, मानव की सामर्थ्यं की पहचान करना—आदि सुन्दर जिक्षाएँ हमे वैशाली के इस महापुरुप ने दी है। इम दिव्य-विभूति की यह वाणी सदा स्मरण रखने योग्य है कि जब तक व्याधिया नही बढती, जब तक इन्द्रियाँ अशक्त नही होती, तब तक धर्म का आचरण कर लेना चाहिए, बाद मे कुछ होने का नहीं—

जरा जाव न पीडेइ, नाही जाव न वड्ढइ। जाविदिया न हायन्ति, ताब धम्म समायरे॥



उपाध्याय श्री यद्योविजय की जोवन-दृष्टि

मुनि नदीषेण विजय 'विश्वबंषु'

जैन धर्म की समस्त परम्पराओं में उपाध्याय श्री यशोविजय जी का स्थान अप्रतिम है। उन्होंने अपने प्रकाण्ड पाहित्य, अपूर्व प्रतिमा एव नवोन्मेप-शालिनी प्रज्ञा द्वारा जैन साहित्य और जैन वर्शन को जो नवीन मोड दिया, उसका भारतीय दार्शनिक साहित्य में विशेष स्थान है। वे नहीं होते, तो यह अग एक प्रकार से अञ्चता ही रह जाता।

अन्य भारतीय विद्वानो की तरह हमें श्री उपाच्याय यशोविखयजी के बारे में बहुत ही कम जान-कारी है। पर स्व॰ मोहनलाल दलीचन्द देसाई ने अपने पुरुषार्थ से 'सुजस लहरी' प्राप्त की, उसी के आधार पर थोडी बहुत प्रामाणिक सामग्री उपलब्ध हो सकी है। सुजस लहरी' के अनुसार उपाच्याय श्री का जीवन इस प्रकार था।

उपाघ्याय श्री गुजरात में कलोल के पास 'कनोह्र' नामक ग्राम में पैदा हुए। उनके पिता का नाम 'नारायणमाई' तथा माता का नाम 'सौमागदे' था। उपाघ्याय श्री के एक सहोदर भी था, जिसका नाम था 'पद्मसिंह'। एक वार सम्राट् अकवर के प्रतिवोधक प्रसिद्ध जैनाचायं श्री हीरविजय सूरि की विष्य परम्परा में होने वाले पण्डित-वयं श्री नयविजयजी महाराज पाटण के समीपवर्ती कुणगेर' नामक ग्राम में पघारे। उनके प्रतिवोध से दोनो बघु अपने माता पिता की अनुमित लेकर उनके साथ हो लिए। दोनो ने स० १६८८ में नयविजयजी महाराज के पास ही दीक्षा ग्रहण की। उसी साल आचार्य विजयदेष सूरि के हाथो उनकी वही दीक्षा सम्पन्न हुई। दीक्षा के समय उन दोनो भाइयो का मूल वाम 'जसवत' की जगह 'यशोविजय' थोर 'पद्मविजय' रखा गया। उपाध्याय श्री ने अपनी प्रत्येक कृति के श्रत में अपने भाई को सहोदर के रूप में स्मरण किया है।

उपाध्याय श्री यशोविजय की जीवन-दृष्टि

एक बार अहमदाबाद शहर में यशोविजय जो ने सघ के सामने आठ अवधान किए। यह सम्वत् १६६६ का काल था। उपाध्याय श्री के अवधान से प्रमावित होकर एक धनजी सूरा नामक प्रसिद्ध व्यापारी ने गुरु नयविजयजी महाराज से प्रार्थना की कि मुनि यशोविजयजी को काशी जैसे विद्या-स्थान मे भेजकर अध्ययन करवाएँ तो जैन-शासन की बढ़ी उन्नति होगी। इस कार्य के लिए उक्त सेठ ने उसी समय दो हजार चादों के दिनार की हुण्डी लिख दी। मुनि यशोविजय जी विद्या-अध्ययन के लिए काशी चल पढ़े और वहाँ किसी प्रसिद्ध विद्वान के पास रहकर न्याय आदि दर्शनो का तलस्पर्शी अध्ययन किया।

उस समय काशी मे यह परिपाटी थी कि जो विद्या-बल से विद्वानों को पराजित कर देता, उसे 'उपाध्याय' या 'आचायं' को पदवी दी जाती थी। उपाध्याय जी ने वह पदवी काशी के विशिष्ट विद्वानों को अपनी प्रतिभा से पराजित करके प्राप्त की। उल्लेख तो ऐसा भी मिलता है कि उन्हें काशी के विद्वानों ने सम्मानपूर्वक आचार्य की पदवी प्रदान की थी। उपाध्याय श्री ने उसका उपयोग नयोपदेश जैसे एकाध ग्रन्थ में ही किया है।

न्यायशास्त्र आदि के गम्भीर अध्ययन के बाद उपाध्याय श्री अहमदाबाद लौट गए। वहाँ उन्होंने औरगजेब के मोहब्बत-खा नामक गुजरात के सूबे के अध्यक्ष के समक्ष १८ अवधान किए। उनकी इस समस्कारिक प्रतिभा से आकृष्ट होकर सघ ने उन्हें उपाध्याय पद पर अधिष्ठित किया। आचार्य श्री विजयदेव सूरि के शिष्य आचार्य विजयप्रभ सूरि ने स० १७१८ में उन्हें बाचक पद से विभूषित किया।

बढ़ीदा स्टेट के दबोही ग्राम (इमोई) में वि॰ स० १७४३ में उपायाय श्री का स्वर्गवास हुआ। वि॰ स० १७४५ में उसी स्थान पर उनकी पादुकाए प्रतिष्ठित की गयी, जहां जाकर आज भी अनेकानेक लोग विद्या-अध्ययन की प्रेरणा पाते हैं।

यह जपाध्याय श्री का बाह्य जीवन है। लेकिन जनका साक्षर जीवन सारे भारतीय दर्शन में विश्रेष महत्व रखता है। जैन परम्परा मे होने के कारण ही वे यथेष्ट प्रसिद्ध नहीं हो पाए। यदि वे दूसरी परम्परा मे होते, तो आज जनकी गणना धर्मकीर्ति, शकराचार्य, रामानुज जैसे विशिष्ट विद्वानों में होती।

ह वी शताब्दी के बाद उदयन तथा गगेश जैसे न्यायशास्त्र के विशिष्ट विद्वानो द्वारा न्यायशास्त्र ने एक नवीन प्रणाली अपनाई, जो नव्य न्याय के नाम से प्रसिद्ध है। इसमे प्रायः समी प्रमेयो का सूक्ष्मा-तिसूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। इस प्रणाली ने भारतीय साहित्य के सभी अपो पर इतना अधिक प्रभाव हाला है कि उस प्रभाव से शून्य प्रत्येक शाखा एक प्रकार से अविकसित समभी जाने लगी है। साख्ययोग, कणाद दर्शन, अद्वैत दर्शन, मीमासा, व्याकरण, इन्द-शास्त्र आदि समस्त अगो पर उसका प्रभाव परिल-सित होता है। इधर कलिकाल-सवँ आचार्य हेमचन्द्र के बाद कोई ऐसा विशिष्ट विद्वान नहीं हुआ कि उस प्रणाली का विशेष रूप से अध्ययन कर जैन न्यायशास्त्र को उससे मण्डित करता। आचार्य हेमचन्द्र

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

के साहित्य पर भी इस प्रणाली का कोई प्रभाव नहीं दिखाई देता। उनके पहले केवल सप्तभगी तरिगणी नामक एक छोटी-सी कृति उपलब्ध होती है, जिस पर कि इसका प्रभाव है। उसके अलावा जहाँ तक दृष्टि जाती है, ऐसी कोई दूसरी कृति नजर नहीं आती। लेकिन उपाध्याय थी ही एक ऐसे थे, जिन्होंने नव्य न्याय से जैन वाड्मय को परिपूर्ण वनाया।

चपाच्याय श्री की प्रतिभा विविधगामिनी थी। उन्होंने सस्कृत, प्राकृत, गुजराती, मारवाडी आदि कई मापाओं मे अधिकारपूर्ण लिखा। सारे भारतवर्ण में सस्कृत की प्रतिष्ठा होने के कारण उसमें रचना करने के लिए उद्यत होना सहज था। हमारे जैन आगमों की प्रारम्भिक भाषा प्राकृत है, इसलिए प्राकृत का मोह भी उनके लिए स्वाभाविक था। तीर्थंकरों द्वारा प्रस्पित भाषा से आकृष्ट होकर उन्होंने इसमें अनेक प्रथों की रचना की। गुजरात प्रदेश में जन्म लेने के साथ-साथ गुजरात ही अधिकतर उनकी विहार भूमि होने के कारण उन्होंने गुजराती में अनेक प्रथों की रचना की। इसके मिवाय अध्यात्म-योगी आनन्दवन जी के सहवास से प्रभावित होकर उन्होंने मारवाडी में भी कई रचनाएँ प्रस्तुत की।

बाह्मण परम्परा की तरह जैन परम्परा में ज्ञान का स्रोत बहुत व्यापक नहीं रहा। वह केवल सांघुओं तक ही सीमित रहा। इसलिए उपांच्याय श्री जैसे समर्थ शास्त्रकार की रचनाओं का उनके देहा-वसान के बाद विशिष्ट अध्ययन, अध्यापन नहीं हो पाया। यदि वे किसी दूसरी परम्परा में होते तो उनके प्रथो पर अनेक टीकाएँ तथा भाष्य लिखे जाते। अध्ययन की दृष्टि से भी उनका विशेष प्रचार होता। पर जैन परम्परा में नव्य न्याय का विशेष अध्ययन न होने के कारण उनके प्रन्थों को समस्तने की पात्रता बहुत कम लोगों में रही। फलस्वकृप न तो उनके प्रन्थों की अधिक प्रतिलिपियों हो पायी और न प्रचारात्मक दृष्टि से ही उन्हें जगह-जगह रखा गया। यहीं कारण है कि दो-सै ढाई-सै साल के इस अल्पकाल में ही उनकी अनेक कृतिया काल-कवित्त हो गयी। अब जो कुछ भी हैं, केवल उन्हों को आधार बनाकर कोई विद्वान उनमें सारा जीवन लगाए तो यहाँ तक कहा जा सकता है कि अपना सारा जीवन वितान पर भी वह उनका सर्वागीण अध्ययन लिखित रूप में उपस्थित कर सके तो भारतीय साहित्य में वह एक बहुत वढी देन होगी।

उपाध्याय श्री ने अपनी छोटी सी आयु मे क्या नहीं लिखा ? उन्होंने जो कुछ लिखा और जितने विषयों पर लिखा, वह सब देखकर आश्चर्य होता है। प्रमाण, प्रमेय, नय, मगल, मुक्ति, आत्मा, योग, व्याकरण, काव्य, छन्द, अलकार, दर्शनशास्त्र आदि मभी तत्कालीन प्रसिद्ध विषयों पर उनकी कलम धारावाहिक रूप से चली। लगता है कि उनकी लेखनी सहज रूप से चलती ही गयी। कही बनाबट नहीं। कही खटकने जैसी वात नहीं। कही अकाएँ उपस्थित होने की गुजाइश नहीं।

जैन परम्परा में आचार्य हरिश्रद्व की योगजास्त्र में बहुत बड़ी देन हैं। उन्होंने योग दृष्टि से पोडपक, योगशतक, योग-दृष्टि-समुच्चय अदि अनेक ग्रन्थ लिखे हैं। उपाच्याय थ्री ने उन्हीं का अलवम्ब लेकर गुजराती में 'आठ दृष्टिनी सज्काय' नामक एक प्रसिद्ध रचना की। आध्यात्मिक दृष्टि से उनका

उपाच्याय श्री यशोविजय की जीवन-दृष्टि

अध्यात्मोपनिपद बहुत ही मार्के की चीज है। हिन्दू दर्शन और बौद्ध दर्शन मे जिस प्रकार श्रीमद् भागवत गीता और धम्मपद का महत्व है, उसी दृष्टि मे उन्होंने जानसार नामक एक अति उत्कृष्ट रचना पेश की। इस रचना मे अन्तर्मुख होकर अध्यात्म परायण जीवन व्यतित करने वाले व्यक्ति के लिए प्रचुर मात्रा मे पाथेय प्राप्त होता है। जैन परम्परा का दुर्भाग्य है कि ऐसी उत्कृष्ट रचना का भी जन-साधारण मे प्रचार नहीं हो पाया।

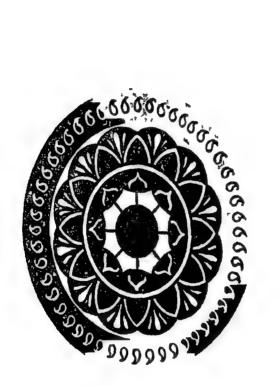
उपाध्याय श्री के दो सी, ढाई सी साल बाद गुजरात के ही एक प्रज्ञा चक्षु विद्या की लालसा से प्रेरित होकर काशी पहुँचे । उन्होने उपाध्याय श्री की तरह ही समग्र भारतीय दर्शनो के साथ न्याय दर्शन का भी गम्भीर अध्ययन किया और उपाध्याय श्री की तरह ही उन्होने काशी के विद्वानी द्वारा न्याया-चार्य की पदवी प्राप्त की । उनका नाम है प० सुखलाल जी । पण्डित जी का प्रारम्भ से ही उपाध्याय श्री की कृतियों के प्रति वहत आकर्षण रहा है। उनकी कृतियों का उद्धार करने के लिए वे अपने प्रत्येक छात्र से नव्य न्याय दर्शन का अभ्यास करने के लिए कहते रहते हैं। उनके अन्तेवासी के रूप में काशी में कई विद्यार्थी रह चुके है। उन्हीं में से एक मेरे परिचित है, पण्डित महेन्द्रकुमार शास्त्री। जब शास्त्री जी पण्डित जी के पास अध्ययन कर रहे थे, तो एक दिन पण्डित जी ने अपनी मन की बात व्यक्त करते हुए जनसे कहा- महेन्द्र मै चाहता हैं कि तम नव्य न्याय का अध्ययन करो । और श्री यशोविजय जी कृतियो का सम्पादन एव अनुवाद करने मे अपना जीवन लगा दो।" शास्त्री जी परिस्थितियो वश वैसा नही कर सके। लेकिन यह सच है कि पण्डित जी अपने मन की वह भावना व्यक्त करके ही चुप नही बैठ गए। उपाध्यायजी की जैन-तर्क भाषा, ज्ञान-बिन्दु आदि अनेक कृतियो की प्रस्तावना तथा टिप्पणी के सहित ससपादन किया । उन्हीं के बारे में एक बात भी प्रसिद्ध है कि वे वहत वर्षों तक वाचक यशोविजय जी के जीवन से परिचित होने के लिए आकूल रहे । उन्हें कोई प्रामाणिक सामग्री उपलब्ध नहीं हो रही थी। एक बार का जिक है कि स्व० मोहनलाल दलीचद देसाई रात्रि में दस बजे पण्डित सुखलाल जी के पास 'सजसलहरी' नामक एक छोटी सी पुस्तक लेकर आए। यह ऐसी कृति है, इसमें उपाध्याय श्री की सक्षेप मे जीवनगाथा है। उस कृति की देखकर पण्डित जी इतने भावविभीर हो गए कि उन्होंने उसी समय मोहन्याल बनवा कर श्री मोहनभाई को खिलाया।

विद्वता की यह कसौटी है कि वह अति नज़ हो। उपाध्याय श्री में यह गुण चरमकोटि का था। उनके इसी नज़ता गुण से प्रमावित होकर काशी में रहते समय उनके गुरु ने अपनी सब विद्या उन्हें दी थी। विद्या प्राप्त करने के बाद जब वे गुजरात के लिए प्रस्थान करने लगे, तब उन्होंने अपने गुरु से निवेदन किया कि 'आपको किसी भी चीज की अपेक्षा हो तो कभी गुजरात आइएगा'। एक बार सयोगवश उक्त गुरु गुजरात में उसी स्थान पर पहुँचे, जहाँ कि उपाध्याय श्री जी पट्टे पर बैठकर व्याख्यान देते थे। सामने हजारों की सख्या में परिपद् थी। लोग उनका अत्यिषक सम्मान करते थे। गुरू जी दूर से ही उनकी यह सब स्थित देखकर स्तब्ध रह गए। पास में जाने या न जाने का विचार करते

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

हुए वे असमजस मे ही खडे थे कि इतने में दूर से उपाच्याय श्री की दृष्टि उन पर पडी। वे उसी क्षण पट्टे से उठे और सीचे गुरु-चरणो मे जाकर भुक गए। ऐसी थी उनकी विद्या-मक्ति ।

उपाघ्याय श्री की प्रतिमा के अनुरूप अल्प परिमाण मे भी हम उनके समान गुण-प्राहकता, विद्याभिरुचि तथा नम्रता के गुण का विकास कर सके, तो यही उनके प्रति हमारी सच्ची श्रद्धाजिल होगी।



ग्राचार्य हेमचन्द्र श्रौर सम्राट् कुमारपाल

विजयमुनि साहित्यरत्न

भारत का मानचित्र देखने पर तुम यह जान सकोगे, कि गुजरात कहाँ पर है? गुजरात पित्यम मे हैं। यह भारत का एक प्रसिद्ध प्रान्त है। गुजरात के उत्तर मे मानवा और राजपूताना है। दिक्षण मे महाराष्ट्र है। आज के गुजरात की अपेक्षा प्राचीन काल का गुजरात बहुत विस्तृत और विशान था। इसके राज्य की सीमा अजमेर तक आ पहुँची थी। यह एक बहुत वहा राज्य था। इसकी राजधानी पाटण थी। पाटण, उस गुग के प्रसिद्ध और सुन्दर नगरों में से एक था। शिक्षा, व्यापार और कला-कौशल का यह एक मुक्य केन्द्र था। यहाँ की कला, यहाँ की सस्कृति तथा यहाँ की सम्यता का प्रसार और प्रचार दूर-दूर तक फैल चुका था। शिक्षा पाने के लिए और व्यापार करने के लिए यहाँ पर देश-विदेश के लोग आते-जाते थे। आज भी पाटण अपने ज्ञान भण्डारों के लिए विक्यात है।

यहाँ के राजा का नाम था—जयसिंह। जयसिंह राजा शूरवीर और पराक्रमी था। वह शासन में कुंबल और व्यवहार में चतुर था। राजनीति का वह पण्डित था। युद्ध-कला में वह प्रवीण था। अपने आस-पास के राजाओं को युद्ध में जीत कर जयसिंह ने गुजरात को विस्तृत एवं विशाल बनाया। अपने राज्य को समृद्ध और सुखी बनाने का हर प्रयत्न उसने किया था। परन्तु जयसिंह के अपनी कोई सन्तान न थी। उसके बढ़े भाई का पुत्र था—कुमारपाल। कुमारपाल ही जयसिंह के राज्य का अधिकारी था। परन्तु जयसिंह कुमारपाल से प्रेम नहीं करता था। अन्दर ही अन्दर वह कुमारपाल से प्रणा करता था। जयसिंह के मन में कुमारपाल के प्रति कोच, वैर एवं द्वेष बढ़ता ही गया। उसने कुमारपाल को मरवाने के लिए अनेक बार प्रयत्न किए। किन्तु कुमारपाल बहुत सतर्क था और अपने चाचा जयसिंह की द्वित भावना से बहुत परिचित हो गया था। अपने प्राणो की रक्षा के लिए कुमारपाल को वर्षों तक अज्ञातवास में रहना पढ़ा और इघर-उघर अटकना पढ़ा। जीवन की रक्षा कोई सहज काम नहीं है।

गुरुदेव श्री रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

अपने अजातवास के किन समय में भी कुमारपाल ने अपनी घीरता का और कच्ट-सहिष्णुता का परित्याग नहीं किया, वह मांधु का वेप बना कर दूर प्रान्तों में घूमता-फिरता रहा। न कहीं रहने का ठिकाना था, और न कहीं खाने-पीने का प्रवन्ध। कमं की गित बड़ी विचित्र है। राजधराने में जन्म लेकर भी कुमारपाल दर-दर का भिखारी बना फिर रहा है। न कोई सुख-सुविधा की पूछने वाला है, और न कोई दुख-दर्द में साथी है। जिस किसी मनुष्य के हृदय में दया जगी, उसी के द्वार पर जो मिला—खा-पी लिया। जब कभी कष्ट माता है, तो अकेला नहीं आता। वह अपने साथ एक लम्बी परम्परा लेकर आता है।

परन्तु इस कप्ट में भी कुमारपाल को एक प्रकार का मानसिक सन्तोप था। देश-विदेश में घूमने से उसे नए-नए अनुभव मिले! भिन्न-भिन्न देशों की रीति-नीति के अध्ययन का अवसर मिला। अनेक भापाओं का ज्ञान उसे हो गया। विभिन्न देशों की सस्कृति, कला और सम्यता को देखने और परखाने का समय मिला। विभिन्न लोगों के जील-स्वभाव से परिचित्त होने का मौका मिल गया। देश की गरीबी, अज्ञान और अवस्था का परिज्ञान हो गया। अज्ञातवास में कुमारपाल को काट अवस्थ मिला, पर विशाल अनुभव-राणि की सम्पत्ति को पाकर वह प्रसन्न और सन्तृष्ट था। मनुष्य जो कुछ पाता है, कप्ट में ही पाता है।

जयसिंह को उसकी प्रजा सिद्धराज के नाम से भी सम्बोधित करती थी। वह अपनी प्रजा को प्यार करता था, और प्रजा भी उसका आदर करती थी। सिद्धराज के पास विशाल राज्य था, अपार बल था, फिर भी उनके मन मे एक जिन्ता थी, कि मेरे बाद मेरे राज्य का अधिकारी कीन हो ? कुमारपाल को तो वह घृणा करता ही था। अत सिद्धराज ने चाहड नाम के एक क्षत्रिय पुत्र को अपना दत्तक पुत्र बना लिया, और उसका उत्तराधिकारी चाहड ही वने इस प्रकार की व्यवस्था की।

इयर कुमारपाल के बुलो का अन्त अभी नहीं आया था। जहाँ जरा भेद लगने जैसी आशका होती, तो कुमारपाल वहाँ से आगे के लिए प्रस्थान कर देता। घूमता-फिरता वह खमात जा पहुँचा। खमात का अधिकार उम समय महामत्री उदयन के हाथ मे था। उसी अवसर पर वहाँ आचार्य हेमचन्द्र भी पथारे हुए थे। महामत्री उदयन उपाध्य में अनुदिन उनके दर्शन को जाता था। घुमक्कड कुमारपाल भी एक दिन आचार्य की सेवा मे जा पहुँचा। कुमारपाल को देखने के साथ ही आचार्य हेमचन्द्र ने महा-मत्री उदयन से कहा—"निकट भविष्य मे ही यह व्यक्ति गुजरात का सम्राट बनेगा।" आक्चर्य हुआ। कुमारपाल के कप्ट चरम सीमा पर पहुँच चुके थे। निराक्षा मे दूवे को आशा की एक किरण भी जीवन नर देती है। आचार्य हेमचन्द्र की आशा-भरी वाणी को सुनकर कुमारपाल गद्गद स्वर मे

"आचार्य प्रवर । बापकी वाणी सिद्ध हो । यदि मुक्त गुजरात का साम्राज्य मिल गया, तो वह आपका ही होगा । मैं तो आपका सेवक वन कर रहूँगा । आपके आदेश का पालन मै उसी प्रकार करूँगा,

बाचार्य हेमचन्द्र और मम्राट् कुमारपाल

जिम प्रकार महामुनि विशिष्ठ के आदेश का पालन राम ने किया था, और आचार्य भद्रवाहु के आदेश का पालन सम्राट् चन्द्रगुप्त ने किया था। आप मेरे गुरु होगे, और मैं आपका शिष्य होकर रहेंगा।"

आचार्य ने शान्त और गम्भीर वाणी में कहा—"कुमारपाल! राजगुरु बनने की मेरे मन में जरा भी अभिलापा नहीं है। तुम मेरे शिप्य बनो, इसको भी मेरे मन में कामना नहीं है। राजनीति में प्रवेश करना. मेरे साधु जीवन की मर्यादा भी नहीं है। 'बस' एक बात का ध्यान रखना कि जब तुम गुजरात के सम्राट् बनो, तब अपने राज्य में अहिंसा का प्रचार और प्रमार करना। तुम स्वय भी अहिंसा का पालन करना और अपनी प्रजा में भी अहिंसा का पालन करनाना। अपने राज्य का पालन सदा अनेकान्त के आधार पर करना। सदा समन्वय बुद्धि ने काम करना। आचार में अहिंसा और विचार में अनेकान्त रहा, तो तुम भी मुखी रहोंगे और तुम्हारी प्रजा भी सुखी रहेगी।"

महामत्री उदयन कुमारपाल को अपने घर ले गया। स्नान कराकर उसे भोजन कराया। कुछ मार्ग-द्राय देकर उसे अपने घर से विदा किया। कुमारपाल घृमता-घृमता मालवा मे पहुँचा। वहाँ पर उसे यह समाचार मिला, कि भिद्धराज जयिमह की मृत्यु हो चुकी है। वह तुरन्त पाटण आया। कुमारपाल ने अपने दुिंध-दल से और अपने परात्रम से राज्य मिहासन पर अधिकार कर लिया। जिस ममय कुमारपाल ने राज्य पर अधिकार किया, उन नमय उसकी अवस्था पचास वर्ष की थी। आचार्य हेमचन्द्र की भिवष्य-वाणी को नफल देख कर उसके मन मे आचार्य के प्रति भिक्त एव श्रद्धा निरन्तर वहने लगी। वह उन्हें अपना गुरू बनाना चाहता था।

कुमारपाल को राज्य तो मिल गया परन्तु अभी तक उसके दुदिनो का अन्त नहीं हो सका। जयमिह के पुराने मित्रयों ने पड्यम्त्र करके उसे मार डालने का भरसक प्रयत्न किया, पर वे सफल नहीं हो सके। सिद्धराज का दत्तक पुत्र चाहड मी सेना लेकर पाटण पर चढ आया, किन्तु कुमारपाल के परात्रम के सामने वह टिक नहीं सका। कोकण देश का मिल्लिकार्जुन भी कुमारपाल से वैर रखता था, उसे भी कुमारपाल ने हराया। अजमेर के गजा सपाद से भी कुमारपाल का बहुत काल तक मध्यं चला, आखिर वह भी हार गया। लगातार दश वर्षों तक कुमारपाल को आस-पास के राजाओं से युद्ध करना पड़ा। सध्यं से मनुष्य का चित्त शान्त नहीं रहता। युद्ध के दिनों में उसे अपने प्रियजनों की समृति भी नहीं रहती। मध्यं-रत मनुष्य के सामने एकमात्र यही लक्ष्य रहता है, कि मुक्ते सफलता मिले, और कुमारपाल को वहीं मिली।

सघर्षों से विरत होने ही शान्ति के मधुर क्षणों में कुमारपाल को आचार्य हेमचन्द्र का स्मरण हो आया। उन्हें अपना गुरु बनाने की उसकी उत्कट अभिलापा थी। कुमारपाल अभी तक शैव था। शैव-धर्म में उसकी निष्ठा थी। परन्तु आचार्य के अहिंसा और अनेकान्त के उपदेश से वह जैन बन गया। पाटण में पदारने की उसने आचार्य में प्रार्थना की—"कुमारपाल के सहयोग से मैं अहिसा, अनेकान्त

गुरुदेव थी रत्न मुनि स्मृति-ग्रन्थ

और अपरिग्रह का अधिक प्रचार और प्रसार कर सक्तूंगा।" यही सोचकर आचार्य हेमचन्द्र अपनी शिष्य-मण्डली को लेकर पाटण पधारे। कुमारपाल ने खभात के शासक उदयन को अपने विशाल साम्राज्य का महामन्त्री बनाया और उसके पुत्र वाग्मट को अपना अमात्य बनाया। महान् व्यक्ति कभी अपने उपकारी को भूलता नही है। दुर्दिनों में की गई महानुभूति फल प्रदान करती है। फिर कुमारपाल अपने उपकारियों को कैसे भूल सकता था?

कुमारपाल एक योग्य प्रशासक था। अल्प-काल में ही उसने अपनी न्याय-प्रियता से, प्रजा-प्रेम से, और दान-दया-जीलता से प्रजा के हृदय पर भी अधिकार कर लिया। कोई भी राजा मात्र राज्य-सिंहा-सन पर अधिकार करने से ही राजा नहीं वन सकता। सच्चा राजा वनने के लिए प्रजा-जनों के हृदय को जीतना भी परम आवश्यक है। उसकी प्रजा-वत्सलता से उसकी प्रजा उस पर मुग्ध थी। उसकी दान-जीलता से और उदारता से सब लोग प्रसन्न थे। कुमारपाल सोने के राज्य-सिहासन पर ही नहीं बैठा था, उसने अपनी प्रजा के हृदयासन पर भी अधिकार कर लिया था। अति कठोर राजा अपनी प्रजा के प्रेम को नहीं पा सकता। अति मृदु राजा अपनी प्रजा पर जासन नहीं कर सकता। किन्तु कुमारपाल ने अनेकान्त की साधना से अपने जीवन को समन्वयात्मक वना लिया था। न्याय की रक्षा के लिए वह बच्च से भी अधिक कठोर था, और प्रजा के दुख-दर्द में वह फूल से भी अधिक कोमल था। कुमारपाल मच्चे अर्थ में राजा था। उसके राज्य की सीमाएँ—महाराष्ट्र, मालवा और राजस्थान तक फैल चुकी थी, इसीलिए वह गुजरात का सम्राट् एव चक्रवर्ती कहा जाता था। क्योंकि गुजर, सौराष्ट्र, कच्छ, सिन्च, कर्णाटक, लाट, कोकण, कीर, उच्च, भमेरी, मरुधर, मालवा, मेवाड, अजमेर, दिल्ली, जागलक और जालधर तक उसका राज्य फैल चुका था।

कुमारपाल का ये यव गुण पैनृक परम्परा से प्राप्त थे। सोलकी कुल मे कुमारपाल का जन्म हुआ। कुमारपाल के वावा का नाम भीमदेव था, जो अपने युग के प्रसिद्ध योद्धा और पराक्रमी पृष्प थे। भीमदेव का पुत्र हरिपाल, हरिपाल का पुत्र त्रिभुवनपाल, और त्रिभुवनपाल का पुत्र कुमारपाल था। कुमारपाल की माता का नाम काञमीरी देवी था। काशमीरी देवी के पांच सन्तान थी। दो पुत्री— प्रेमल देवी और देवल देवी, और तीन पुत्र — महीपाल, कीर्तिपाल और कुमारपाल। कुमारपाल सबसे छोटा था। परन्तु उसमे अनोखा रूप था, अनोखी बुद्धि थी, अनोखा पराक्रम था, और अनोखा धैर्य था। कुमारपाल मे सुदृढ सकल्प वल था। अपनी शारीरिक और मानिमक विशेपताओं के कारण ही कुमारपाल गुजरात का मम्राट् वन सका था।

कुमारपाल के मन मे आचार्य हेमचन्द्र के प्रति अनन्य निष्ठा, आस्था और मिक्त-भावना थी।
गुरु-शिष्य की यह अमर जोडी अद्भृत और वेजोड थी। कुमारपाल की प्रार्थना पर आचार्य अनेक़ वार
पाटण पद्यारे। कुमारपाल ने अपने राज्य मे अहिंसा और अनेकान्त का खूव प्रचार किया था। उसने
सम्यक्त-मूलक ढादश व्रत अगीकार किए थे। सात कुव्यसनो का परित्याग तो वह बहुत पहले ही कर

आचार्य हेमचन्द्र और सम्राट् कुमारपाल

चुका था। माम और मदिरा का त्याग भी वह तभी कर चुका था, जब खभात मे प्रथम बार उसने आचार्य के दर्शन किए थे। अपने राज्य मे अहिमा का प्रमार करने से पूर्व वह अहिमा को अपने जीवन व्यवहार मे जनार चुका था। अनेकान्त की शिक्षा भी उसे आचार्य से मिली थी। अन वह प्रत्येक धमं के प्रति समभाव रखता था। किमी भी धमं का अनादर वह नहीं करता था। स्वय वह जैन आचार और जैन विचार का पालन करता था। अपने समस्त राज्य में उसने अमारी की घोषणा कर दी थी। जो व्यक्ति किमी की व्यर्थ में हिमा करता था, उसे मम्राट् कठोर दण्ड देता था। विल के लिए कुमार-पाल ने कठोर प्रोतेपेश कर दिया था। कुमारपाल का नमरत माम्राज्य अहिसा और अनेकान्त के सिद्धान्त पर ही चलता था। उसने स्वय अपने व्यक्तिगत जीवन मे अपरिग्रह के सिद्धान्त का भी कठोरता से पालन किया था। कुमारपाल का शामन अहिसा, धमं और अनेकान्त की नस्कृति पर अवलिम्बत था।

एक बार गँव लोगो ने आचार्थ हैमचन्द्र की कुमारपाल से यह गिकायत की—यह समभाव की और समन्वय की कोरी बाते करते हैं। यदि यह मच्चे नमभावी हो, तो गोमनाथ के मन्दिर में जाकर इन्हें वहाँ नमस्कार करना चाहिए। यह बात आचार्य के कानो तक भी जा पहुँची। वे सोमनाथ के मन्दिर में गए और हजारों लोगों के मामने तथा कुमारपाल के सामने जिब की इस प्रकार स्तुति की—

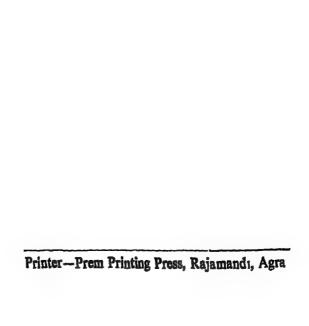
जिसके राग और द्वेप क्षय हो गए हैं, वही वस्तुत महादेव हैं, उसे मैं नमस्कार करता हूँ। अने ही वह किसी भी पन्थ मे हो, किसी भी परम्परा मे हो, जिसने राग और द्वेप पर विजय प्राप्त कर लिया, वह ब्रह्मा हो, विष्णु हो, जिब हो, बुद्ध हो अथवा जिन हो, उसे नमस्कार करता हूँ।"

आचार्य हेमचन्द्र के इस समभाव को, इस नमन्वय बुद्धि को और इस अनेकान्त की साधना को देख कर वहाँ उपस्थित सभी लोग दग रह गए। सभी आचार्य के समभाव की प्रशसा करने लगे। कुमार-पाल के मन मे अपार हप था ही।

अाचार्यं हैमचन्द्र अपने युग के प्रकाण्ड पण्डित थे। न्याय, व्याकरण, छन्द, कोप और विविध साहित्य पर इनका अधिकार था। अत उस युग के विद्वान् लोग इनको किल-काल सर्वज कहते थे। कुमारपाल की प्रार्थना पर उन्होंने उसके प्रतिवोध के लिए "योग-कास्त्र" और "शलाका-पुरुप-चरित्र" की रचना की। ये दोनो ग्रथ आज भी उपलब्ध हैं। बहुत ही महत्वपूर्ण ग्रथ है। चौरासी वपं की अवस्था में आचार्यं का स्वगंवास हो गया। स्वगंवास के समाचार सुनकर कुमारपाल को वहा शोक हुआ। वह अपने आप को एक अनाथ-मा अनुभव करने लगा। परन्तु योग-कास्त्र के अभ्यास से वह शीघ्र ही शोक-मुक्त हो गया। छह माम के बाद गुजरात के सम्राट् कुमारपाल भी स्वगंवासी हो गए। गुजरात का यह पराक्रमी, वीर और धूर सम्राट् मर कर भी आज अमर है। वह एक युग-निर्माता पुरुष था।







Editor
Dr. B B. JAIN, M. A., Ph. D.

GURUDEVA SHRI RATNA MUNI SMRITI GRANTHA

English Section

Publisher
GURUDEVA
SMRITI GRANTHA SAMITI

EDITORIAL.

The basic elements of Indian Culture are penance, sacrifice, and renunciation. These elements have been harmoniously and inseparably blended into the life of the people. Renunciation, rather than enjoyment, lies at the root of Indian culture. Our culture is basically spiritual rather than materialistic. It symbolises the victory of spiritualism over materialism. It marks the victory of the soul over the body, of continence over indulgence. It enshrines the blending of nobility of thought and intention with nobility of life, conduct and action

The revered saint, Shri Ratan Chand ji Maharaj, was one of the greatest champions and protectors of this eternal Indian culture, one of the most enlightened preceptors and interpreters, a torch-bearer emanating spiritual light and glory that will, for ever, steer clear the barque of human soul through the dark ocean of eternity. He symbolised in himself a harmonious blending of purity of thought and nobility of action. Having conquered himself, he rose to be the conqueror of the world. He was an ocean of learning, but he never prided himself over the possession of this rarest of treasures. He effected unprecedented renunciation without attaching himself to renunciation. He underwent rigorous penance but never propagated it. He lived a life of exemplary austerity but never professed it. He was a saint the like of whom is born but once in ages.

Birth, growth, death—this is the whole story of human life. But the life of this renowned preceptor was much more than this. He was born with a mission in view and dedicated his entire life to achieve that mission. His mission of life was service of humanity and this he accomplished to a degree rarely accomplished before. Thus he lived and thus he died, never to be born again and therefore never to die again.

Childhood, youth, age—this is the history of the life of man. But this revered saint gave a new turn to this conventional pattern of life. He did not spend his childhood in mirth and gaiety but in the acquisition of knowledge. He devoted his youth not to indulgences of any kind but to the practising of continence and penance. His age was not a curse but a blessing. This revered saint made an offer of his life at the shrine of the ultimate good and well-being of mankind.

This revered saint was born on the fourteenth day of the sixth month of the Vikrami Samvat 1850, in a small village, Tatija, in lajisthan. At the early adoloscent age of 12, in 1862, he renounced the world and offered himself as a disciple to the most revered saint and preceptor, Shri Har ji Mal Ji Maharaj. His father Shri Ganga Ram ji and mother Swarupa. Devi ji felt gratified in dedicating their beloved son to the great preceptor. The revered Ratan Chand ji possessed an in-

satiable thirst for knowledge from the very beginning. He was in search of a spiritual teacher and guide who could satisfy his craving for knowledge and resolve his doubts and queries. He who seeketh findeth. He who knocketh, the door is opened unto him. He discovered in the renowned scholar, Shri Laxmi Chandra ji Maharaj, a preceptor and scholar, a logician and erudite philosopher he had been looking for Sitting at his feet for a number of years, he devoted himself to the study of intricate problems and propositions of religion, logic and philosophy. With these he studied astronomy and ancient Indian languages like Sanskrit, Prakrit and Apabhransh. Healso studied the popular dialects of the day

The acquisitions of a great man are the treasures of mankind. The revered Shri Ratan Chand ji Maharaj diffused and propagated his acquisitions in religion, logic, metaphysics and philosophy throughout the length and breadth of Punjab, Rajisthan, Uttar Pradesh and Madhya Pradesh The revered his Amar ingh ji Maharaj and Surishwar Vijayanand ji Maharaj are among his most renowned disciples Shri Katan Chand ji Maharaj was universally recognised and acknowledged as one of the most renowned scholars and thinkers of his age. There was astonishing force, fluency and vigour in his voice and language. He could enchant and mesmerise his hearers by his eloquence and the melody of his words. These acquisitions always helped him in winning over his contestants in philosophical and metaphysical discussions. He held the famous metaphysical discussions and contests with Shri Ratan Vijaya ji in Lashkar and with Shri Jeet Mal ji in Jaipur

Shr: Ratan Chand ji was also a renowned poet, and author of his age. His deep and wide studies, and his impressions and experiences of the world, found expression in many of his famous books. Many of his famous books are available even today. The most notable of his scholarly works are Nav Tatwa, Moksha Marga Prakash, and Gunsthan Tivaran. He was also a successful poet. He wrote highly devotional and renunciatory poetry in soft flowing melodious verse. His Sagar Charita and stray metaphysical lyrics are still popular with the masses.

However, he who is born is destined to die. The paths of glory lead but to the grave On the last day of the month of Vaisakh, Samvat 1921, this sun of the firmament of Jain religion set. The revered saint left his earthly abode at Jain Bhavan, Lohamandi, Agra, in Uttar Pradesh Having performed the last penance, the Santhara, he attained salvation. The sun has set indeed, but the light that he shed on the world will continue to illumine and guide the seeker after truth till eternity Great spirits never die. The splendours of the firmament of time may be eclipsed, but they are extinguished not. The revered saint Shri Ratan Chand ji Maharaj is not dead, he can never die. He yet lives in the hearts of his disciples and devotees, he lives in his edicts, he lives in the glorious hierarchy of the renowned saints and scholars that he has left behind him.

CONTENTS

		PAGES
Jagdish Prasad Jain, M. A.	To the Morning Star of Jain Firmament	1
Muni Jinvijaya	Introduction of Syadvada	5
Dr. Bool Chand Jain	Jamism in Indian History	9
Dr. Nathmal Tatia	A Survey of Jain Religion and Philosophy	16
Dr. S. C. Jain, M.A., Ph. D.	Determinism and Indeterminism in Anekanta Philosophy	21
Dr. D. Bhattacharya M A., B. L., Ph. D.	The Doctrine of Karma and The Unity of Humanity	27
Dr. B. Prasad, M. A., D. Phil.	Stray Thoughts on Jainism	31
Jyoti Prasad Jain	Renunciation in Jainism	33
G. C. Dhariwal	Rational Religion (I)	41
G. C. Dhariwal	Rational Religion (II)	46
Kamia Jain, M A.	Samadhi in Buddhism	50
Dr. D. S. Kothari	Science and the Universities	60
Dr. Mohan Lal Mehta, M. A., Ph.D.	Outlines of Karma in Jainism	76
A. N. Upadhyaya	Vasi-Camdana-Kappo	98
U, C, Jain	The Art of Life	103

This is my prayer, my lord—

Strike, strike, at the foot of penury in my heart.

Give me the strength lightly to bear my joys and sorrows.

Give me the strength to make my love fruitful in service.

Give me the strength never to disown the poor my knees before insolent might.

Give me the strength to raise my mind high above daily trifles.

And give me the strength to surrender my strength to thy will with love.

Ravindra Nath Tagore.

To the Morning Star of Jain Firmament

Jagdish Prasad Jain, M. A.

O, flash of wisdom ! Shimmering through the vapoury ignorance, Enlightened The bewailing human hearts Into the dungeon horrible: A drop of nectar, shook-Trickling down the earth from Heaven's eye, Parried, shone on petals, Of everblooming thirst of Passion, Extinguished He like true hero, And preached In guise of the greatest Jain saint, "How soul is entangled Round the twig of knotty Illusion. To enfranchise the soul like dove From well-built, barred, enchanted cage, Man ought to extinguish The burning rod of anguish In multitude The offspring of actions " That action is the root Of its disguise in numerous forms-Sometimes in heaven, sometimes on earth,

Thus swings in cradling death and birth; Ay, actions good or bad Are but of equal fate. That doth it flow In different worlds, in different mood Getting the different air and food: Easier it is to sovereignise Over the dead external things. And worlds—the earth, the moon, the stars, But it is as hard nut to crack. One's mastery over one's spirit This is the very mask Soul hast for itself wrought Unwisely to be thought The mundane pleasures and lusty task Should be all and be end all Of present life. But alas ! it hast forgotten. "That within itself doth flow A crystal cataract With fainting but eternal tunes, Because of confusive humbug Is heard no more Its clear and the sweetest cadences." Later He unscreened and placed The Truth within a garb divine Not only to his own epoch But also to advent era, And blew in a heroic tone At a moment of celestial expedition, 'A March To Salvation' His presence proved a beauty laden Spring Over the misty bosom of frozen Winter As rosy moon m his violet car Rises slowly on dark and pensive firmament; Poor night With her brooding and sober mates Once flies and flies far away.

TO THE MORNING STAR OF JAIN FIRMAMENT

Being shrunk into a corner of oblivion,
Yet still reigns its fierce shadow
In barren hearts of deadlier faith.
As a star of hope—
Twinkled from afar,
Unbounded with the false ostentation,
Expressed its immortal cravings
For something unattainable
At a long distance, gone
Thou hast gone from this world of facts
And left for us
A dowry of sweet memoirs
In thy preachings of solemn thoughts;
Ye, never shrunk

Beholding the dark clouds of misery
But rushed to cling with hands stretching
As if acquainted long
Alas, a loss is done but is resumed!
For though the Sun has gone
Yet the Moon is on her throne
In a shape of 'Immortal Moon'.

And like level of piety doth ensue in him. No more his soul sublime Will see Jam bower's decline In future to advent, But his snowy winged well wishes Linger in rolling waves of Times And hover round the Jain shrines To watch the constant bloom Or wide spreading gloom Like the brightest spark of Day Kindles the folding hearts of buds, Nodding briskly on a twig of time To breathe content, to raise fragrance To show its different tint and sense, Producing the celestial rhyme Unheard, climb up the peak of May, Lo, preaches he,

'A thing which seems senses charming Is of a matter, a container, Impregnant with the load divine Of Beauty but unsubstantial . the draws a draught of sacred Love Like cosmopolitan, fluttering dove Cooes in each heart with mystic tone Apparelled in rosy hue, soaring Till the last point of Heaven, But as a prey of cruel fate Unto a heavy, mighty pressure Of stormy Lust, That darling Love doth fall down On stern ground, And taketh breathings last, expire. That cruel lust, Who brings up monstrous Violence; With his fierce eyes but darkish red Holding a sharp edged, long, curbed, sword, In hands blood besmeard. Doth hew the corpse of feebleness Though tender, sweet and chaste in form. To crush its tyrannous chaos, From distant lofty tower of Blue. Mighty trumpet blows, mighty Truth. Resounding deep dales of wisdom: Infuseth the spirit of zeal In hearts of slumbering Non-Violence, She want forward And encountered Her foe: Ah, she came out victorious glad ! Melting the stone like his heart In a heap of low lying sand smooth.

í



Introduction of Syadvada

Muni Jinvijaya.

Jainism is really a pluralistic doctrine called Anekantavada (মনকালবাৰ) or Syadvada (ম্বারার). Anekantvada means assuming various qualities or properties in an object. Syadvada means the assuming of one quality or function in an object from some particular point of view for a time not for all times. The Anekant or Syadvada may therefore be called a doctrine of an unlimited variety of points of views. This doctrine points to the relativity of knowledge concerning all the objects of the world. The force which constitutes the specific form of an object is its reality. It is in consequence of this reality that an object is called real in Jainism.

According to Syadvada philosophers, a thing that is real has three characteristicts,—production, destruction and stability. Every object that seems to be stable is liable to both production and destruction. Take for instance, a mango tree. It always appears to bear leaves. Do all these leaves always remain the same? No, the leaves which we see on it this year, would not remain the same next year. The leaves that it bore last year, have died out this year, and the leaves that we see this year, will disappear next year. Just as this mango tree, always seeming to bear leaves, is liable to the changes of production and destruction in so far as its leaves are concerned, so this world, appearing to be stable in some parts, is always undergoing changes of production and dissolution in other parts. The stable part of an object is called Dravya (Substance) and its unstable parts undergoing production and dissolution, Paryaya or phenomenal changing form. All objects are eternal in their aspect of Dravya or substance but non-eternal in their aspect of Prayaya or phenomenal form. It may be borne in mind that a substance and its

changes are not intrinsically different. One is vitally related to the other. Thus all objects are numerously inter-related to one another. According to the Jain philosophy, the specific or individual form or essence of an object cannot be established, unless the fact of its interrelations is admitted. When we speak of a man, the relative knowledge of objects other than that of man, springs up of itself. Similarly, when we speak of Aryans, the idea of non-Aryans springs up, when we speak of Indians, the idea of non-Indians or foreigners simultaneously springs up. The idea of virtue suggests the idea of vice, the idea of justice that of injustice. Thus the knowledge of one thing unavoidably suggests the relative knowledge of other objects. This doctrine of pluralism has been elaborated to show that an object has various qualities or functions from the point of view of the relativity of knowledge. Lord Mahavir, keeping it in view, said that a man who knows only one object together with all its properties, knows all things. He may be said to be all-knowing.

The Jam philosophy considers all objects real unreal, and real and unreal at the same time. An object is real in view of its nature, time, place etc. and unreal in view of the nature, time, place etc., of other objects

Man, from the point of view of the essential qualities of man, is real and from the point of view of qualities contrary to them, unreal In this way a man is real and unreal, and real and unreal at the same time from the view point of this pluralistic argument. The world 'Siat' (may be) is used to denote the reality and unreality etc of objects. It means 'somehow' 'may be' 'perhaps', etc If you ask whether a thing exists, the answer would be 'may be' it exists, that is, it exists from some particular point of view. This statement naturally leads one to think that it does not exist some from other point of view. The adoption of such an attitude in looking at things is called Syadavada or Pluralism. Its synonym is 'Anekantvada', that is, looking at a thing from a variety of view points. The word 'ant' in 'Anekantvada' signifies determining or judging of a thing definitely To say definitely that a thing is real or to say that a thing is unreal, in other words, looking at a thing from only one point of view and then attempting to determine its nature definitely is called Ekantvada or monistic argument. To consider a thing real from some particular point of view, to consider it unreal from some other point of view, or to consider it both real and unreal from a third point of view is Anekantyada or Pluralistic argument

The Syadvada philosophers in conformity with this pluralistic doctrine, recognize every thing to be eternal or non-eternal or having innumerable properties. This method undertakes to look at a thing in all its aspects and relations from a variety of view points and then to deduce full and complete knowledge of it. Different

INTRODUCTION OF SYADVADA

philosophers and thinkers have judged of the various objects of the universe from various points of views. It would be well, if, by resorting to the Pluralistic argument, their different theories or opinions are compared and truth shifted from the un-truth. This should be the aim of this pluralistic dialectics.

Those who have not looked minutely into the merits of Syadvada doctrine, doubt (many have doubted so in the past) its soundness in as much as its mutually a conflicting characteristics or qualities such as eternal and non-eternal etc, existing in a thing at the same time. According to it, contradictory qualities as cold and heat can exist in one object at the same time. This objection can well be met by the explanation of the Syadvada doctrine as given above, but it would be well to illustrate it by an example

When this doctrine recognizes in an object what would appear to be conflicting qualities, it does not do so dogmatically from a determinative point of view. It does so only in view of the various points of view from which a thing can be seen and judged. From the points of view of family relations, a man can be a father, a son, a grandfather, a grandson, an uncle, a maternal uncle, a great grandfather, a brother, a nephew, a cousin, a father-in-law, a son-in-law, a brother-in-law etc. etc at the same time. Just as these various apparently conflicting relations can be spoken of in respect to a man, so mutually contradictory qualities can be attributed to all other objects of the world. In this way contradictory qualities or functions can be spoken of in respect to things.

The points of view in regard to the examination of objects are not more than seven according to the Syadvada doctrine. They are called Bhangas or Premises. Just as 3 and 4 make 7 according to the rules of Arithmetic, so only seven points of view can be set forth concerning the reality and intreality of things according to the pluralistic doctrine. Answering the seven questions arising from these seven points of view, is called the Saptbhangi Naya or the Pluralistic argument. The seven premises are primarily these—

1st-May be it exists.

2nd—May be it does not exist.

3rd-May be it exists and does not exist

4th-May be it is indescribable.

5th-May be it exists and is indescribable

6th-May be it does not exist and is indescribable

7th—May be it exists and does not exist and is indescribable.

This philosophical doctrine is very abstruse and recondite. To understand its truth thoroughly presupposes a considerable knowledge of philosophy. The philoso-

phers teaching this doctrine have written voluminous works to explain and expound its truth and subtlities. If this method of thinking is adopted in looking at the various religious tenets and philosophical creeds prevailing in India, which appear to be mutually conflicting, occasioning considerable differences of opinions, a perceptible change towards their reconciliation might occur.

Lala Kannomal M A. has briefly explained the subtlities and merits of this pluralistic doctrine called Sapthhangi Naya. Briefly, but very lucidly, he explains the main principles of this doctrine, and it is hoped that the lover of philosophical truth would derive benefit from it.

The following is an extract from a speech recently delivered in Gujarat by Professor Anand Shankar Dhruva, a well-known Scholar:—

"The Syadvada doctrine has been given to the world after carefully sifting out the truth of a variety of philosophical doctrines. It does not originate, as some seem to think, from a vague indefinite and doubtful mental attitude in regard to things. It gives a piactically definite knowledge of a thing from a particular point of view. Unless an object has been viewed and judged from variety of points of view, we cannot have its thorough knowledge. For gaining such a knowledge, the Syadvada doctrine is a specially fitted and useful instrument. There are people who say that this doctrine—the doctrine propounded by Lord Mahavir, is a doctrine of doubt. I do not agree with them. The Syadvada doctrine is not a doctrine of doubt. It enables a man to look at things from a wide and liberal view. It teaches us how and in what manner to look at things of this universe."



Jainism in Indian History.

Dr Bool Chand Jain.

The Sramanic and Brahmanic cultures.

The system known as Hinduism represents a highly composite culture. Its forms of development have been many and various, although there has been a certain kind of fundamental unity of ideas underlying these diverse forms of development Broadly speaking, two lines of thought with their different forms, beliefs, and objects and methods of development have been marked in Hinduism from quite early times—the Sramanic and the Brahmanic The Brahmanic or the Vedic was the line developed by the Aryans when they came and occupied the country about 2.000 years before the birth of Christ. Of this the Veda became the main vehicle. Naturally the Brahmanic culture in India took its stand upon the infallibility of the Vedas, and regarded the Vedic revelations as embodying eternal moral and spiritual truths. These moral and spiritual truths largely centred round the performance of sacrifices, and the Vedic hymns necessarily contained prayers to gods and ritualistic formulae in connection with the performance of sacrifices Personally the Aryans were very practical-minded and so these sacrifices were mostly due to gods who were merely desfied forces of nature. But of the Brahmanic culture the character was inevitably oligarchical, marked by the distinction between the Aryans and the aborigines, who were called by all sorts of densive names like Dasyus, Asuras etc, and by the division of the Aryan community itself into castes and classes. Comparative sociology of the various branches of Aryans in ancient times reveals beyond doubt that wherever the Aryans went they set up an hierarchical structure and

followed the rule of endogamy in order to preserve their supremacy and purity against the original inhabitants of the countries

Contrasted with this, the Sramanic culture, which is presumably represented by the communal ethos and the more cosmopolitan outlook of the pre-Aryans in India, started from the denial of all authority in religion and insisted upon the efficacy of personal effort and personal experience for the realisation of truth and virtue. In the place of retualistic performances, the Sramanic line laid emphasis upon the need of personal discipline and organised life, including the practice of penances, fasting etc. The underlying beliefs of the Sramanic thinkers were universal presence of life, and following from it, the principles of karma and the transmigration of soul, which principles incidentally came to be accepted by the Aryans also in the course of time. But unlike the Brahmanic system, with its organisation of of castes and classes, the Sramanic system never admitted the justification of class distinctions within its spiritual beliefs. Indeed, in contrast with the hierarchical foundations of Brahmanic culture, the Sramanic culture always remained intensely democratic and cosmopolitan.

Jainism and Buddhism

Of the Sramanic system in Hindu culture, the two important instances are afforded by the religions known as Jainism and Buddhism. From time to time there have been other doctrines and sects also, which preached the need of personal efforts and experience for the achievement of perfection as constrasted with the ritualistic worship of the Diety and the performance of sacrifices. In the Buddhist text, Digha-Nikaya, there are references to numerous sects of that kind. But such sects had at best but a local and immediate importance, and only Buddhism and Jainism assumed the position of distinct religions. Of these two Jainism was admittedly the older, the Buddhist references to the Niganthias (Jaina 'monks) show them to be quite an old and well established order.

Jaina tradition traces Jainism to a remote antiquity represented by a succession of twentyfour tirthankaras or prophets of whom the first was Rsabha, who renounced his kingdom in favour of his son Bharata and became an ascetic, and the last two were Parsva and Mahavira, both were accepted to be historical personages. Parsva lived in 8th century B C. and died about 250 years before the death of Mahavira The relations between Mahavira and Parsva are indicated in an old canonical text giving an account of a meeting between Kesi, a young Sramana of the school of Parsva, and Gautam, a disciple of Mahavira Both Kesi and Gautama had a crowd of disciples, and their disciples were troubled by the following questionings

JAINISM IN INDIAN HISTORY

Is our law the right one, or is the other Law the right one? Are our conduct and doctrines right, or the other?

The Law as taught by the great sage Parsva, which recognises but four vows or the law taught by Mahavira, which enjoins five vows?

The Law which forbids clothes (for a monk), or that which allows an under and upper garments?

Knowing the thoughts and doubts of their disciples, the two teachers decided to meet for a settlement, Gautama calling on Kesi by way of courtesy due to his being a follower of the older section (of the church). Their meeting became a big one, as there assembled many heretics out of curiosity and many thousands of laymen. At this meeting, the differences between the two sections were explained away by stating that the various outward marks of religious men introduced to distinguish them do not count towards final liberation, but only towards knowledge, faith and right conduct. It seems that this meeting did not result in complete absorption of the two sections and that the two Orders continued to retain their distinction in the time of Mahavira, for the Majjhima Nikaya mentions how Saccaka, the son of a Nigantha, boasts of his having vanquished in disputation the Nataputta (Mahavira).

In view of the above, it is possible to argue that although the Jaina tradition insistently claims for Jaimsm a hoary antiquity represented by a succession of twenty four prophets, the creed propounded by these prophets, was not always absolutely identical and could be spoken of as Jamism merely in a rough and broad way, that in fact Jainism as preached by these prophets did not refer to all the various outward marks of religious men introduced to distinguish but could be called a system merely with reference to the underlying spirit of the creed preached by them. It is arguable that in the context of our analysis Jainism was a cultural pattern, which flourished in various parts of the country long before the coming of the Aryans, which put its emphasis upon penances and austerities, which put its faith in the presence of universal life in animate as well as seemingly inanimate substances, which accepted the principle of transmigration of soul, and which admitted the possibility of the attainment of the highest truth by people of all sects, classes, races and sexes. A cultural pattern like that was necessarily divergent from the practical, ritualistic and the essentially exclusive and oligarchical culture of the Aryans, and possibly in speaking of the earlier Tirthankaras, often differing from each other in their complexion, stature, longevity, and separated from each other by long stretches of time, the Jaina canon was doing no more than admitting its kinship with the various indegenous practices of the country, or at best appropriating to itself the many saintly orders which existed in India before the coming of the Aryans Certainly, the rationalisation of the Jaina,

as also of the Buddhist, religion in the 6th century B C. in the province of Bihar where Aryan colonisation was about that time still going on, vitally marked the adoption by Ksatriya Aryans, in their annoyance against the Brahmanic absurdities of heirarchical and ritualistic developments of the existing pre-Aryan culture.

Role of Mahavira in Jainism

Having thus come into the ken of Hindu thought in the forms of Buddhism and Jamism, this pre-Aryan Siamanic culture became a permanent feature of it. The credit for that, so far as Jamism is concerned, is due entirely to Mahavira Although twentyfourth in the succession of Jama tirthankaras he was fact the founder of the Jaina doctrine His parents were the worshippers of Parsva and followers of the Sramanas and he himself followed the Sramanic path of extreme self-mortification before he became an Arhat, a Jina or a Kevalin But having attained that position, he systematically defined his system and religion Starting with the theory of Karma, he believed that its inevitable effect was to create an endless series of births and deaths 1, e transmigration. He defined his aim as the annihilation of Karma, or the shutting out the influx of bad karma, by austerities and penances. He condemned the middle path of the Buddhists, as also the path of pleasure and luxury, and recommended extremes of torture and mortification of flesh as a necessity for self-realisation These doctrines he had to defend against the attacks of a number of rival sects, e.g. the Bauddhas, the Barhaspatyas, the Nastikas or Chatvakas, the Vedantins, the Sankhyas the Adrstavadins (Fatalists), the Ajivikas, the Trairasikas (Jaina followers of the Vaisesika philosophy), and Saivas With the support of his royal followers and numerous devoted disciples, he was able to gain for his system a wide currency in the eastern regions of India and was able to have it accepted by his own kinsmen, the Aryans, as well as the indigenous people in and outside the pale of Aryan colonisation

The acceptance of this, in point of content, essentially non-Aryan system by the Aryan tribe was made possible by the special circumstances of the age. As we have seen above, ritualism was inherent in the whole structure of the Vedic religion from the very start, and ritualism brings with it inevitably the organisation of castes and classes, in which the men of learning, the Brahmanas, who officiated at sacrifices, necessarily occupied the place of highest eminence, but the wholly absurd proportions to which ritualism had developed and the arrogant position to which the Brahman class had arisen in the Vedic system in the 6th century B C naturally turned the minds of the people against Brahmanic culture and inclined them to the acceptance of new protestant creeds. It is noteworthy that asceticism of a type had already come into being within the Vedic religion and had been directly encouraged by the Upani-

JAINISM IN INDIAN HISTORY

shads. The Aranyakas were the products of hermitages of the forests whither the Upanishads recommended retirement as essential for those who sought the highest knowledge. Thus, numerous individual Parivrajakas were a familiar spectacle in India on the eve of the rise of Buddhism and the formulation of the Jaina creed in the 6th century B C. The organisation of ascetic orders and samphas by Buddha and Mahavira appeared to be no great departures from the pre-existing practice. Even the Parivrajakas in the Brahmanical system were free from the obligations of performing religious ceremonies on account of their peripatetic life. The prohibitions now enjoined by the Jaina and Buddhist organisations were as if further development on the same line.

Role of Jainism in the Spread of Hindu Culture

To counteract the unsavoury developments of Brahmanical hierarchy and rituals, Mahavira and Gautama had naturally turned to the pre-Aryan democratic and cosmopolitan culture and rationalised it in their Sramanic systems, which henceforth became constituent units of Hinduism But the role of these systems in the spread of Hindu culture in India was a highly important one.

Aryan colonisation of India had so far been largely of an exterminatory character The first wave of Indo-Aryan invasion was in the nature of a tribal migration from the side of Afghanistan, when a vast horde with their women, children and cattle entered India and at once began an exterminating war with the natives of the Their knowledge of harder metals and horse-riding and their superior physical strength gave them a great advantage over their foes, although the latter often offered stout but unavailing resistance to the invaders. It appears that in the first stage of Indo-Aryan colonisation the invaders made a clean sweep of their foes, who either died or fied to the east and south, and received very little admixture of native blood. In the second stage of colonisation, in the Madhyadesa, the Aryans were not able to preserve their isolation to the same extent By now the Aryan conquerors had begun to fight among themselves for supremecy, and anyhow the wave of fresh immigrants was not sufficiently strong to enable the effective occupation and cultivation of the conquered lands, and the conquerors felt the need of labourers on their new settlements Perhaps the need of women was also felt The original ferocity and the ruthless policy of extermination was naturally to some extent modified, and there was also some admixture of the native blood and native influence upon the Vedic language and religion But this admixture was not looked upon with favour by the Aryans, and it was perhaps to guard against this admixture that the caste system was made rigid and hereditary in the Gangetic and eastern plains, thus giving a new turn to the Aryan social organisation. Aryan culture, which had always been aristocratic and

oligarchical in its character, now became exclusive, and this exclusiveness it seems to have retained for ever afterwards

The exclusiveness of the Aryan culture no doubt had certain good results. They became particularly manifest when India was invaded in the 12th century by the Muslims At that time it was the exclusiveness and sacredotalism of the Brahmanas that saved them from absorption by Islam, unlike the Buddhists who seem to have accepted the new faith in large numbers. But during the period of Aryan ascendancy in India the exclusiveness of the Biahmanic culture was a distinct creed in the country That in spite of that condition Hinduism spread throughout the length and breadth of the country and completely overshadowed the pre-Aryan faiths, was due to the role of Buddhism and Jainism, the two Sramanic doctrines, which invariably acted as the introducers of Aryan culture in all non-Aryan regions in the country The Aryans always contented themselves by referring to non-Aryan regions as mlechhadesa and to the people living there as untouchables In the Dharma-Sutra of Baudhayana such is the description given of the countries beyond the territories between the Indus and the Yamuna occupied by the Aryans that whoever goes to these countries commits sin with his feet and must perform the Vaisvanariya Isti Regardless of such injunctions, the Jaina tirthankara Mahavira went to Kalinga, where his father's friend was ruling and preached Jainism there. The Jaina tradition also speaks of Mahavira having visited the pathless country of the Radha, which was possibly the territory included in Western Bengal.

Indeed, the Jamas, and the same is also true of the Buddhists, considered it as their fundamental duty to bestow upon lands deprived of the opportunities of making acquaintance with the true religion, the benefits of Jaina preachings. That consideration took them to Kalinga and western Bengal in the 6th and 5th centuries B. C, and it is presumable that from Kalinga Jainism migrated to the Dravidian South, where it soon established a stronghold in Andhra, Chola, Pandya and Karnataka kingdoms. Wherever Jamism went, Brahmanism naturally followed and ultimately superseded it. Presumably the spread of Hindu culture to the overseas colonies of Champa, Siam, etc. followed the same course Certainly in north west India beyond Mathura, which came in the 2nd century B. C to be dominated by foreigners like the Bactrians, the Scythians and the Sakas, and where Aryan culture was completely annihilated as a result of their domination, that was the procedure by which the territories were reclaimed for Hinduism The legend, Kalakacarya Kathanaka, which relates the story of Kalaka being insulted by king Gardhabhilla of Ujjain and seeking the help of Saka satraps under Sahanusahin, affords adequate insight into the establishment of Jama influence in the region beyond Mathural ong before the Brahmanic culture trekked back to it under the aegis of the Gupta emperors.

JAINISM IN INDIAN HISTORY

Conclusion

It is a pity that the Brahmanas did not appreciate this role of Jainism and Buddhism in the spread of Hindu culture in India They insisted upon looking at these Sramana system as hostile creeds and, therefore, persecuted them as soon as they got a chance to do so The power of the Sramanic systems in India was practically shattered in the fifth and sixth centuries Buddhism was forced for its existence to leave the country of its birth and make a new home for itself in Tibet, China, Burma and other countries. Jamism recoiled before the attacks made against it, and felt it safe to continue into existence by adopting many of the retuals and other outward forms of Brahmanism These outward forms were particularly adopted by the Digambara sect of the Jamas in South India The result was that when Brahmanism emerged supreme during the Gupta period, no section in Hinduism was left with a broad and cosmopolitan outlook to establish contacts with foreigners whose immigration into India continued as ever, and to act as the instrument for the spread of Aryan culture among them Thus a gulf was created between the indigenous elements of the Indian population and the immigrant foreigners, a gulf which in the course of time became a perpetual feature of the Indian social situation.



A Survey of Jaina Religion and Philosophy.

By Dr. Nathmal Tatia, Director, Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa, Vaishali, Muzaffarpur.

So far as the tradition preserved in the Jaina Agamas is concerned, Jainism is to be traced to prehistoric times for its origin. To be precise, Jainism as a religious movement and philosophical attitude is undatable. In this respect, it is on a par with Vedic religion It has been shown with overwhelming weight of evidence by Shrimat Anirvanaji in his Vedamimansa, recently published, that there were free thinkers contemporaneously with the Rsis of the Samhitas, who did not profess allegiance to the religion of sacrifice Whatever that may be, Jainism, Budhism and other protestant creeds took distinctive shape and structure several centuries before the Christian era, and this does not admit of dispute. Vardhmana Mahavira was the elder contemporary of Gautama Buddha Parsvanatha, the immediately precedent Tirthankara, is admitted on all hands to have been a historical figure. Mahavira's family was attached to the creed of Parsvanatha. There are evidences in the Jama Agama that Mahavira succeeded in winning over the followers of Parsvanatha to his reformed church Mahavira consolidated the monastic order as well as the lay community on strictly regulated code of religious observances This explains the survival of the Jama religion, though Buddhism disappeared from the land of its birth after the Muslim conquest in the 13th century. This is in a nutshell the historical background of Jama religion and philosophy.

The division of the Jama church into Svetambara and Digambara schools is believed to have taken place at the time of Bhadrabahu who was a contemporary

A SURVEY OF JAINA RELIGION AND PHILOSOPHY

of Chandragupta Maurya The points of agreement between the schools are overwhelming and those of difference are rather matters of detailed observance. There are some credal divergences such as the problem whether a woman is capable of achieving final emancipation moksa, and such other minor issues which may be siurred over by dispassionate students of Jainism as bagatelle. In philosophy and ethics, there is enormous unanimity. The following are the cardinal doctrines of Jainism.

Soul and God

The Jama believes in the immortality of the individual soul which does not owe its origin to a Personal Creator or combination of natural forces. Jamism is frankly dualistic in so far as it distinguishes spirit from matter. Both of them have parallel existence. The soul is bound in meshes of matter and its freedom from matter constitutes final emancipation and liberty. The soul is consciousness compact intuition, bliss and power, each infinite in lits range. The limitation of knowledge, power and happiness is adventitious and accidental, and not historical event. In this Jamism and Vedic religion are perfectly in unison. Its difference from Buddhism is fundamental. The Buddhist does not believe in unitary soul. But the Jamas are emphatic on the real unitary character of the self. Perfection is innate to the self which will manifest itself in its true character in the state of emancipation and the self will then realize its infinite knowledge, intuition, bliss and power. In one word, the self will become God. Godhood is the birthright of every self.

Ethics.

The Jama is a believer in the five mahavratas-non-injury (ahimsa), truth (satya), non-appropriation of what belongs to others (asteya), continence (brahmacarya) and non-possession and non-acquisition of surplus material goods, aparigraha. These ethical disciplines can be practised in excelsis by those who follow the life of homeless wanderers. For the householder also these disciplines are compulsory, but can be practised with moderation and limits due to the exigencies of human life and conditions. But this is only a concession which can be transcended only in the life of complete renunciation. In the code of ethics, the agreement between the Jamas and Brahmanical schools is almost perfect. The difference lies in emphasis on practical application and observance.

The philosophy of ahimsa is hable to be misunderstood. Ahimsa must proceed from perfectly disciplined mind. All moral weaknesses, pramada, are manifested in the animal impulses of anger, pride, deceit and greed, and unless these mental and moral weaknesses are completely overcome mere practice of external code such as vegetarian diet and the like will not lead to the spiritual development. In one word

a man aspiring for perfection must be spiritually free from animal passions and in external conduct must follow the path of non-resistance to evil. All discomforts, inconveniences and lack of creature comforts must be endured without resistance and with infinite forbearance. This is of course the ideal which can be lived and fulfilled only by saints. But the householder also has no immunity from the moral obligation Purity of conduct must be the exponent of perfectly pure mind.

Truthfulness is also a necessary concomitant of non-injury. Lying and deceit are resorted to by those who want to avoid the unpleasant consequences. The tyrant must be disarmed not by recourse to physical violence, but by infinite forbearance. Not a word of abuse escape the lips of the saint. Pride and greed are the signs of moral weakness. They are the concomitants of the fear of loss, or the desire to be feared by the less fortunate creatures. This weakness must be transcended by the realization of the truth that infinite greatness in knowledge, power and self-possession are the natural heritage of the individual soul, and until this consummation is reached, one has every reason, to feel humble and ashamed of the limitations. No pride of possession is legitimate and rational, because material power and wealth have their inevitable limitations. Only one who has risen above greed can be really great and noble. This is in sum and substance the ethical philosophy of the Jama

The concept of *ahimsa* is not negative. One has no right to take the life of another creature for his selfgratification. Life cannot be restored to the victim, and it is nothing short of brutish barbarism to indulge in self-pleasure at the expense of other creatures who have the same charter of rights to live and work out their ultimate destiny. The tyrant is the worst coward, though he poses to be the boldest man. The true hero is he who has mastered the animal in him. The last Tirthankara was called Mahavira, the great hero, because he conquered the weaknesses of the flesh

Religion

In religion, the Jama lays emphasis upon self-exertion. One must not depend upon the grace of another for his self-upliftment. Of course, the teachers of humanity, the prophets, seers and the path-finders are entitled to the respect and loyalty of all right-thinking persons. This is the reason why Mahavira is worshipped as God. These perfected saints show their mercy by only imparting spiritual strength to the weaker souls who are victims of their own past deeds. The very contemplation and meditation of perfect teachers of humanity vouchsafes grace and spiritual strength. Grace cannot be acquired by sinners unless turn away from the evil course of life.

It is nothing but a fravesty to think that the Jamas are atheists. Worship of a Personal God is not encouraged in Jama religion, because this has the tendency

A SURVEY OF JAINA RELIGION AND PHILOSOPHY

speak of the infinite grace and mercy of God, one cannot have the benefit of this grace unless one helps himself and prepares himself for the appropriation of the spiritual light. The Jaina believes that every man is a potential God and one who does not believe in the Godhood of man is an atheist.

Philosophy

In the field of philosophy which, in one word, is the urge to realize the ultimate destiny of the soul, the Jama thought is based upon a correct appraisal of truth and reality So far as the world of experience is concerned, the doctrine of non-absolutism (anekanta) expresses the philosophical outlook of the Jaina thinker The Jama is not a dogmatist and seeks to shun extremism in thought and action Fanaticism is the virulent expression of extremism. One believes in one's doctrine, and in the truth and infallibility of one's mode of worship attached to one's particular faith But truth is multiform and has many facets. One therefore should not condemn another for his view, but try to appreciate the intellectural and moral foundation of the belief If he is wrong, he must be enlightened not by physical force or tyranny of wealth and knowledge, but by sympathy and demonstration of the truth in one's own life The sevenfold predication (saptabhangi-na)a) expounds the metaphysical position of the Jama. The Jama is a believer in infinite number of nuas and is not willing to dismiss the plurality as false appearance Reality is infinite in its variety and this has to be accommodated in one's philosophical evaluation The Jama therefore is not a monist. He is not a subjectivist idealist who believes in the reality of his own thoughts and ideas alone. He is not a nihilist. He believes in all these onesided estimates only as facets of one infinite reality. They must be integrated into one whole. His difference with the Buddhist nihilist and the subjectivist is on the score of onesided, partial and imperfect evaluation A thing is true in its own place and own character, but is untrue and false in another. This falsity qua another is compatible with its truth in its own sphere and nature. The Jama does not condemn thinkers as incorrigible and unregenerate souls destined to be condemned without any chance of redemption The Jama only seeks to draw the notice of the opponents to the other side of the coin. One must not put the telescope on the blind eye, but try to develop the correct vision which is within the reach of all, and can be acquired noly if one chooses Anekantavada in metaphysics and ethics and so also in epistemology is thus an exponent of the broad liberalism of the Jama thinker who however is never tired of preaching the infinitude of the modes and grades of the ultimate reality

The Jama does not believe in vications emancipation. Every man must realize his ultimate freedom and unless he is earnest in the quest of truth, he cannot

help himself out of the rut. Mahavira is merciful because he has shown us the way to truth, and not because he chooses to take the sins of erring souls on his head as their saviour. He gives the saving knowledge which must be acquired and appropriated by every individual as his own. Mercy is not exploited for giving an unlimited charter of a sinful career to the sluggards. Every man has the power (virya) to achieve his perfection, and for this he has to depend on his own self. He must be grateful to the great prophets who have shown the path to be followed for working off his load of accumulated sins. The Jainas have produced a wonderful philosophy and a still more wonderful code of ethics and it is incumbent upon all seekers of truth to cultivate a deep acquaintance with this heritage left to humanity.



Determinism and Indeterminism in Anekanta Philosophy.



(S C. Jain, M. A., Ph D.)

The theories of determinism and indeterminism have been attracting the attention of almost all the thinkers on the problems of philosophy. In spite of their being so old they have not lost their bewildering nature, and have been taking newer turns with the advance of time By determinism we generally mean that all the events in the world-process are absolutely determined Regarding the determining factors of an event the answer takes three shapes First, the events in the world process are determined by their substantial causes, secondly, they are determined by their helping causes and thirdly, they are the joint effects of their substantial and helping So the general belief is that there is perfect determinism in the world. On the other hand there are thinker who do not like to uphold such a theory of determinism According to them this type of determinism is extremely fatal to the ethical concept of moral accountability. If an agent is not free to choose and act, his actions cannot be made subject to moral judgment and he cannot be held responsible for them If the life-history of jiva is totally determi ed, then it is no use preaching him principles of Ethics and Religion as the events will turn as they are ordained to turn So in the sphere of morality freedom of will has been admitted by some as a foundational concept. Not only ethically but also metaphysically indeterminism comes out to be a fundamental aspect as reality

On analysis determinism turns out to be a theory of causation 'Causality is a relation of determination'. To say that there is determinism in the world

^{1.} S. Mookerjee . Jaina Philosophy of Non-absolutism, p 212

means that the events in the world process are determined by their antecedent causes. So the theory of determinism pre-supposes relationism, that is, the entities in the world admit of relations. If the elements in the world process are absolute discrete. the events in the world process will be absolutely different from each other, and the question of their relation of causation and hence of their determination fails to the ground. Dr Mookerjee observes · "Relations cannot be held between absolutely distinct or absolutely identical facts. Identity and difference both are pre-suppositions of relation." These relations are not purely a product of subjectivism, but have an objective status. Regarding the potency of relations it is said, "Relation, whether internal or external, is integral to the terms and is the result of an internal change in the nature of terms "By this we must mean that there is no absolutism of relationism; non-relationism finds an equally significant place in the structure of reality. "If there is absolute relationism, both the terms in the relation stand unploved. If there is absolute non-relationism, a real loses its universality and particularity "8 Such is the view of Samantabhadra It is this relational-cum-nonrelational nature of reality on which stands the theory of causation So causation is not destructive to the independent identity of the entities that come into relation of causation Hence a valid form of determinism must imply the independence of the determinatum and its dependence on the causal factors "The effect is a modification of the cause and thus is not absolutely different or identical with the cause, Qua substance the two are the same, qua qualities and modes they are numerically different."4 This conception of causation is anekantika in spirit and well maintains the truth of the two implicates of the theory of causation

According to indeterminism what we think determination of one event by another is nothing more than a parallelism. The events run parallel to each other ann there is nothing like a causal efficacy for mutual determination in them, their coincidence being a chance happening. But a sober thinker must hesitate from holding the supremacy of chance in the world. The universe shows so perfect a design that an inclination to hold it a divine creation is felt by some. The universe is subject to some laws, it is a cosmos not a chaos. Even in the realm of morality indeterminism does not seem to be all valid. The actions which are subject to moral judgment originate from conscious beings. For this reason such actions are psychological, and there are psychologists who think that all psychological phenomena are determined. Thus morality is thought to require free actions while psychology is considered to provide actions. Where to seek for the free actions?

^{1.} Ibid, p. 197.

^{2.} Ibid, p. 208.

³ Samantabhadra · Apta Mimansa, verse 73

^{4.} S. Mookerjee: Jaina Philosophy of Non-absolutism, p. 213.

DETERMINISM AND INDETERMINISM IN ANEKANTA PHILOSOPHY

If the entities in the world have nothing in themselves except the determined elements, they become non-entities and there is nothing in them to be determined. Following a similar chain of reasoning in case of all other entities they are found to be contentless. Thus determinatum with all its determining factors vanishes and there is no occasion for any type of determinism. Absolute determinism is self destructive This leads to the conclusion that the entities must have something in themselves which becomes the object of determination. Such a position cannot distinguish between mechanical and theological types of determination, as the principle applies equally to both of them. This aspect of the entities seems to be the base for the process of determination, and it smells out indeterminism inherent in it. Taking another view of the situation the series of happenings connected with an entity is said to be mainly determined by its inherent nature—its attributes and powers So every entity is found to be determined by itself. This type of determinism is only gratuitously called so At the most it can be a self-determinism which is not found incompatible with indeterminism. If an indeterminism of the absolute type is upheld, it would mean the total absence of the regulative principles in the universe, which then will be reduced to a chaos. Indeterminism in the form of self-determinism is not contradictory to moral accountability 1

As we have already seen, the nature of reality is not only relational or nonrelational The relational and the non-relational are the concomitant implicates of reality. A real cannot be identified with its relations alone, nor can it shake them off totally. Relations bring about a change in the nature of the relata Hence a real must be conceived not in abstarction from its surroundings but along with its setting and field Martin Heidagger rightly remarks. "The essence of existence The mode of existence of human being has a structure · it is is in its existence being-in-the-world This being in-the-world which constitutes human being is being of a self in a separable relations with the not-self "Such a conception of reality presupposes its non-relational side without which relationism becomes impossible. Relationism combined with non-relationism gives us a better picture of reality. This again means that a real has its independent existence and this very existence is qualified by its setting or field. Such is the anekantika conception of reality, and it admits of a theory of causation When Kundakunda holds that there is no transformation of one substance or attribute into another substance or attribute, a he simply puts a limit to the process of a causation and does not deny it. He seems to hold that with the above limitation the theory of causation can very well .

^{1.} Rashdall: The Theory of Good and Evil, p 328

² H. J. Balkhan · Six Existentialist Thinkers, p 88.

³ Kundakunda . Samayasara, verses 110 and 377.

flourish. Entities make use of the virtual action (upakara) done to them by other entities, and the action is called virtual on account of the limitation referred to above. This is the only manner in which the entities can help or hinder the functions of other entities. So our conclusion is this respect is that every entity has its existence (which is its non-relational side) to make relationism possible within the limit of mutual non-transformation of substances and attributes.

This prescription of a limit to the process of causation has led some thinkers to believe that the theory of virtual action among different substances is a pseudoconcept By this they mean that we perceive entities as helping or hindering the functions of other entities, but actually speaking every entity is solely responsible for its functions We must distinguish between the sets of entities, one of which shows such a relation with some entity while the other does not Let us take an example. According to the Jama conception a soul does not accept virtual action of the karma-matter lying unbound with it or bound with other souls, it accepts the virtual action of that karma-matter alone which is bound with it. The same medicine given under different conditions shows different results. The capacity to yield different results is something which gets transformed in different settings, or the prescription of different helping conditions for its use is futile. In a similar way all entities are not seen to establish a relation of causation with an entity. Now if causation is simply a pseudo-concept, both the sets of entities must ineffective to the entity under consideration. This very difference is suggestive of the efficacy and potency of virtual action. To hold that causation is possible only when there is mutual transformation of substances and attributes of the causes is a piece of unsound reasoning, as nature refuses to admit such a possibility. To view an entity as self centred the as in itself and divorced from all its relations is only a way of approach to reality and can give us only its one sided picture. This does not mean that such viewing of reality is false, but we must admit that it is only a partial comprehension of reality and is based on abstracted process of comprehension.

This position may again be interpreted as leading to perfect determinism of entities by themselves and their setting. But following the true nature of world dynamism one will not find difficulty in ascertaing the elements of determinism and indeterminism in it. We have already quoted the view that self-determinism is not very much incompatible with indeterminism. The recognition of entities to bring about relationism is the undetermined aspect of the world process. To the extent to which these entities admit the virtual action done to them by other entities they are determined. Determinism and indeterminism are interwoven in the very texture of a real. Every real smells out determinism and indeterminism simultaneouly. It is upto the observer which smell he should prefer, but a comprehensive view of an

DETERMINISM AND INDETERMINISM IN ANEKANTA PHILOSOPHY

entity would not be inclined to one of the other side. It would take cognizance of the two aspects as constituting a whole.

To understand the situation better potentiality may be drawn. An actuality is an actuality in relation to its potentiality; it is a potentiality in relation to its future actuality. If an event is held to be only actual, it cannot lead to future events If an event is held to be only potential, it cannot be supposed to exist without being actual. Prof A. N. Whitehead observes, "This extensive continuum is real, because merely the potentiality for its division, an actual entity effects this division. So far as an entity is capable of atomization, it is a potentiality and is undermined. Its atomization turns it into an actuality. Capacity for atomization and the atomized state are copresent in an entity, we dot require even two distinct moments for their existence. Hence every event has the power of giving out two smells of actuality and potentiality. Its true identity is actuality-cum-potentiality. Potentiality leads to determinism while actuality is the determined state. So the same entity comes out to be determined and undetermined at the same time. Any absolute view in this sphere will prove unfaithful to reality. For this very reason any parallelist theory about the world must come out to be invalid, as the two series of causes and effects cannot be held to be totally independent of each other. Such a modification of parallelism must not be interpreted in favour of interactionism which requires a transformation of the causal conditions into the effect. The way to unearth the secrets of the world process lies between parallelism and interactionism, neither of which taken absolutely will unlock the treasure house of the world process

We have already referred to the difficulty that ethical judgments require freedom of actions while psychology provides only a series of determined actions. It is in anekanta philosophy that a solution of the problem may be found. Anekanta philosophy gives us a deeper type of psychology which has been designated as karma psychology. It admits of the freedom of the energies of the agent and their determination by the karmic energies and other conditions helping the causal process. Inspite of this fact the Jaina ethical view, which is termed as the pure point of view, does not take cognizance of relationism in the form of causation and maintains the purity of the self all through its existence by emphasizing its independence. Such an ethical point of view must give this picture of the ethical ideal, as its aim is to remind the aspirant of the highest state attainable by him. Moreover we should bear in mind that all partial truths give only abstracted views of reality.

^{1.} S. C. Jein: The Structure and Functions of the Soul in Jainism. p. 259.

^{2.} Kundakunda: Samayasara verses 16 & 43.

So the pure point of view yields only a partial truth about the self. The frue way of approach to reality is not identified with such partial comprehensions, nor can it be very distinct from them all but lies in an impartial attitude of the knower to all of them. Another implication of the Jaina ethical point of view is a contented fatalism—a surrender to what is destined to happen. To hold that what is to happen must happen is sheer tautology, and it cannot be taken to be a reasonable ground for determinism. The world is a series of events, and the flow of such events must go on incessantly. So to say that something must happen to every entity every next moment does not give us a determinism in the true sense of the term. If this something were absolutely determined, there could have been a sense in the above referred fatalistic view of reality. In nature determinism and indeterminism are peacefully united, and there is no chance for the absolute supremacy of the one or the other. Contented fatalism may carry some value for an aspirant from the ethical point of view, but to say that it is the whole truth is unwarranted.

Generally, omniscience is taken to lead to perfect determinism. No doubt there is a relation between knowledge and its objects, but knowledge has nothing to determine the world process So also Omniscience has no causal efficacy to determine the events of the world, we must seek for the determining factors elsewhere Knowledge cognizes the events pertaining to past, present and future without contributing towards their determination A better knowledge of the situation yields a better type of comprehension of the events. So the best possible type of knowledge contained in omniscience only gives a correspondence between itself and the events in the world process This very characteristic of omniscience has led some thinkers to believe in perfect determinism without which, as they think, perfect knowledge is impossible Omniscience cannot be supposed to have causal efficacy to determine the world process It does not care whether the world process is determined, undetermined or determined-cum-undetermined, but it must cognize it as it exists Every event in the world process is an instance of a subtle structure in which determinism and indeterminism are very exquisitely put together. To perceive an aspect of it and to hold it to be the total reality is to resort to an absolute view. Our partial knowledge accepts the dominance of one aspect over another, but when it goes to negate the other aspect completely, it suffers from the fallacy of exclusive predication Reality is not identified totally either with determinedness or undeterminedness but is something which implies both determinism and undeterminism. Such a view does not only solve an ethical difficulty but also gives us a satisfactory explanation of the causality inherent in the world process.

^{1.} Amrta Chandra Suri: Pursarthasiddhyupaya, verse 8

The Doctrine of Karma and The Unity of Humanity

0

Dr H. Bhattacharya, M. A., B. L., Ph D.

Notwithstanding the obvious differences between man and man, there may be traced some unmistakable fundamental points in which all people are found to agree. Take the case of any individual it may be safely asserted that he is never fully satisfied nor perfectly content with his present position. He feels himself limited in every way, the ranges of his visions. both immediate and mediate,—are small, smaller than what he would otherwise like them to be. So are his powers. And likewise in every way, so determined are the nature and the stock of his life's happiness, that often have philosophers and common people alike agreed in condemning life as a series of miserable points of existence.

Broadly speaking, all persons are thus possessed of a common sense of dissatisfaction. This is true of nations too. The government of no country is sure that its grasp of the world situation is all perfect, its judgments fully correct, its power unchallengeable and the happiness of its people at its zenith. All nation and individuals are thus united, in a very real sense viz, in respect of their varying manners and modes of privations.

These limitations are apparently caused by forces affecting the nature of man. No one in his normal state likes to find himself in a state of misery, so that those limiting forces are manifestly extraneous to man's nature and yet united by it

in a state of frenzy and derangement, as it were. These two aspects of the fact of human limitation can be gathered in the ancient pregnant expression.

What a man soweth, that Shall he also reap.

This points, on the one hand, to something foreign, which is reaped, and on the other, to one's own self, which sows the seeds of what is later on reaped. The philosophers of the Vedic School-the Naryayikas, for example, amplified the same thing by saying that all acts are actuated by the subjective tendencies of Raga (attractive inclination), Dvesa (a spirit of repulsion) or Moha (stupefying influence) and that these acts generate in man a peculiar force, called Adrsta by them, which lead him later to the assumption of various forms of embodiment and materialisation, though foreign to his nature, yet helpful to the enjoyment of the fruit of these actions In spite of the strictly sensationist and rigidly transitory character, attributed to all phenomena or apparent reals, Buddhism recognises, nevertheless, the sombre truth that what a man is, for the time being, is but the result of his own previous activity. In James the two elements in the matter of man's misery, and the reality of doth, are clearly and fully emphasised. The unhappy state of mundane existence is said to be due to Asrava or inflow of nonpsychical elements into the soul This Asrava is studied in its two aspects of the Jivadhikarana or subjective or physical and the Ajivadhikarana or objective of non-physical The self is associated with a body (Kaya), the internal organ of mind (Manas) and the activities of speech (Vak) all of which are modifications of matter or material energy. These are in continuous states of activities, somentimes naturally but often on account of the suggestive effects of outside things, such as books, pictures, etc., etc., and the various postures, mixtures, and activities of non-psychial things and phenomena These are Ajivadhikarana or conditions in non-psychical objects, resulting in the generation of peculiar activities in one's body, mind and manner of speech As regards the Jivadhikarana or the subjective aspect of the Asraya, it is pointed out that as the self is intimately associated with the Kaya, the Manas and the Vak, though they are foreign to it, is automatically thrown in a state of peculiar agitation, in consonance with the said activities of the body, the mind and the vocal organ. This vibration in the soul is called Yoga by the Jamas and it prepares the self for an influence of extraneous upon it.

The Asrava is thus ultimately due to the Yoga. It would be seen that the Yoga only modifies or twists, so to say, the soul in a particular manner. In order

THE DOCTRINE OF KARMA AND THE UNITY OF HUMANITY

that the soul may be intimately or thoroughly informed by non-psychical energy. something more is necessary and this something is Kasaya or a group of four passions viz anger, greed, concert and decentfulness. The unhappy state of man is thus due to a two-fold cause On the objective side, there are the tantalising backonings from outside maerial objects and the various organic and morganic phenomena, all tending towards a defilement of the self and correspondingly, on the subjective side, we have the self thrown into a state of agitation and of deviating from its essential nature on account of the Yoga and the outlandish passions The result is that foreign matters, in very, very fine forms, or subtle energies of a materialistic nature, called karma pudgala by the Jamas, are introduced into the soul, which, although they fall off from time to time, are quickly replaced by fresh ones and which thus continue to cling to it causing its bondage and its consequent all-round limitations. This is thus the second fact in the matter of the unification of humanity Not only does a constant form of adversity or existential misery torment all persons and make all of them strange bed-fellows, so to say, but that the one common cause of the affliction of all these unfortunate beings is the presence of outlandish tendencies and activities in their selves

Thus if all people are, in a very real sense, unified in this world in respect of the patent fact of the limitation attaching to their nature and further in respect of the causes of the limitation in the form of foreign forces exercising adverse influences upon it, we can guess about the third point serving as a principle of union among the suffering humanity. This relates to the fact of diliverance from the constant fact of the innate misery of man and we may at once say that there is but one way for all people to the attainment of the ultimate blissful state. Happiness depends upon the removal of the alien influences which torment the nature of man. It does not matter if what limits or atis the soul of man is called Adrsta (as in the Vedic systems for Karma) as in Jama philosophy) or the original Sin (as in the Christian theology). It is this foreign and malign influence, from which the nature of man is to be delivered

The ethical codes of all people are generally agreed about the fundamental moral rules and practices. A clear direct vision of the ultimate reality, a correct knowledge, free from all shades of fallacy and ignorance and a system of conduc which hurts none but is helpful to all-these are admitted on all hands as the way to peace. But in order that knowledge, vision and conduct be real diliverers of the self, they must not be looked upon as something extraneous to it, but should be actually felt as being grounded or involved in the very nature of the self. So, this is

the sole, real ultimate standard before all men, one studorn iprinciple for the unification of humanity, in other words, for the realisation of the 'Kingdom of God' on earth. The truth of this wisdom or intuitions expressed in the words.

"KNOW THYSELF"

or, "ATMANNAM SATATAM VIDDHI"

At no other period of the world history than the modern its people and nations were in greater need of realising the old saying and unifying moral truth. There was the League of Nations and there is the U.N.O., for the prevention or wars and for the protection of human rights. Yet, people today live under a shadow of impending destruction and devastation. Is there any want of peace talks? No, there is plenty of them. Why, then, this apparent failure? Because the people and the nations do not as yet feel peace to be a part of their nature, but they look upon it at its best an attainable adjunct to it.

In this connection, the Jama description of the varied viewpoints about things is enlightening. When, for example, a man gives up the enjoyment of the sensuous objects, his conduct is good from what is called the Vyavahara stand point When he removes from his heart all feelings of attachment and envy which prompt one to lean to sensuous enjoyments of things, his conduct is better, it is called good from the Niscaya point of view When, however, the person realises and is firmly established in his true nature and feels that self control (e.g. avoidance of sensuous enjoyments) is an inalienable part of his essential nature, his conduct is supremely good, it is good from what is called the 'S'uddha Nis' caya' point of view. In the light of this old Jama theory, the present day fears and apprehensions of mankind about an imminent catastrophe in spite of the best efforts of the UNO can be explained It is doubtful if the views of nations about peace, even after the lessons of the last to world wars, have as yet touched the Vyavahara stage Having recourse to arms for the settlement of their disputes, the nations have ont yet abjured the love of violence We have had actual wars in Korea, Malaya and Indo-China It is certain that the present day people have not the Nishcaya view about peace, their hearts are not yet free from bellicose attitude

Let us, however, not be pessimistic, let us hope that some day, perhaps not very distant, people will rise above actual conflicts, above the Kasayas of anger avarice, conceit and deceifulness and be really and firmly united by coming to their own, their own essential nature, the true self, from which peace and avoidance of all forms of internal and external conflict are inseparable.

Stray Thoughts on Jainism



Birjadish Prasad, M A., D.Phil

Jainism is an esteemed sect of Hinduism. But it is so mixed up with the main current of Hindu culture today that it is difficult to know a Jain from a Hindu. Nor has he the least desire to be so known because, ever since the inception of his faith, he has been of Hinduism Hindu, of India Indian. His birth, marriage and death—the three chief events in a man's life—are marked by the same coremonies as those of a Hindu. Yet Jainism, like Buddhism, began as a protest against the Vedic religion, against, at any rate, the corrupt practices that had crept into it. While Buddhism, however, had to leave India, Jainism not only stayed on, but is a living faith even today. There must have been something deeply Indian in it that has made for its continued hold on the country. While it pervades every nook and corner of the country, in certain parts it exerts a very powerful influence in Gujrat, for instance, where Mahatma Gandhi, though a Vaish, came under its sway, or the north western region of the Uttar Pradesh, where nearly each village boasts of a Jain temple.

What can be the reason of this influence? While Buddhism, it seems, chose to carry on its missionary work outside India, Jainism concentrated its activities within India itself. As Lord Buddha and Lord Mahavir were contemporaries, the former may even have thought India safe in the latter's hands and looked after the rest of the world himself. For the basic tenets of both the faiths are the same—truth, non-violence, and renunciation and both function through the agency of celibate monks and missionaries. But a faith alone is not enough to win the hearts of men. Not

all of them can renounce the world which has, somehow, to go on. It is in this practical business of living that Jainism has held the loftiest ideals before its followers. While its saints have embodied truth, non-violence, and renunciation, its philanthropists have endeavoured to make life worth living. For religious contemplation they have built temples that are the marvels of architecture, and Dharamshalas, provided with all amenities, which make pilgrimage a pleasure. For education, without which any faith is but blind belief, they have not only established schools, colleges, and hostels but instituted scholarships and bursaries. There are numerous such Jain institutions and funds all over the country. Otherwise, too, Jainism has not discouraged secular activity. There are Jains in the army, Jains in the medical profession—even as anatomists and surgeons—Jains in trade and industry. And all this work has benefited not only the Jain community but the nation also. The Jain faith and secularism have thus helped each other. The faith has inspired philanthropy, and philanthropy strengthened the faith

Yet there is one prejudice, which the Jains have not generally been able to get over. While they allow their boys and girls to read biology or go in for a course in Anatomy or Surgery, they disfavour the study of these subjects in their own institutions, for they involve killing of life. Where an institution has a temple attached to it, this objection may have some force, but what about the rest? India needs biologists and anatomists and surgeons, but no Jain institution is willing to do its bit. Yet it has an N C C unit, whose trade also is to kill or be killed. Jain educationists will have to do a little thinking about it.



Vairagya or Renunciation in Jainism

By-Jyoti Prasad Jain (Retd I. T. O. V/P J. C. R. Soceity B.H.U)

Renunciation or "Vairagya" is the role of spiritual salvation in Jainism. It is generally misunderstood, misconstrued, and misapplied in life. It is the most natural and benevolent urge in man. This urge in man is the index to show that man understands what he is, what are his aim and object of life, his social obligations of life and that he rightly understands what is real happiness and his cherished freedom, which are the earnest and inward desires of all men and women of the world.

Social Features of Jainism

Jamism is the religion of man founded by Man after his experience for the benefit of all man-kind and all living beings in the universe even of the smallest-insects, which are in-visible by sight. Non-violence or Ahimsa, therefore is the basic principle of man's thinking, working and living, which comprises in it, utmost carefulness, consideration and regard to life of all living beings, spirit of love, sacrifice and service to all living beings by its votary. These characteristic qualities are obviously essential in man to enable him to fulfil his social obligations, to maintain harmony in society, to achieve the commonly desired peace and happyness in this worldly life and the same is considered essential for the attainment of the abiding blissful life in the life hereafter. It has thus embraced all the fine thoughts and practice in its tenets, which are also essential for the promotion and promulgation of universal brotherhood, which is the aim of all religions. Without this, human life is a farce and a miserable existence, as we see it obviously today. As above, the peculiarity of the Jaina Ethics is that it is a necessity of social life and significantly enough the same is also regarded

an essential condition and a 'Sadhna' on the path of spiritual emancipation and enlightenment. It is free from all dogmatism. In prescribing and stressing the most essential and benevolent principles of Aparigarha (non-possession, and Ahimsa (Non-violence) for practical adherence in day to day life's routine, Jamism has not only recognized and regarded the rights of all mankind, but of all living beings, which great regard to life of living-beings is not to be found in any religion of the world besides Jamism In the words of Mahatma Gandhi.

"No religion of the world has explained the principle of Ahimsa so deeply and Systematically as is discussed with its applicability in every day life, in Jamism. As and when this benevolent principle of Ahinsa will be searched by the people of the world to achieve their end of life in this world and beyoned, jainism is sure to have the uppermost status and Mahavira (the last 24th Tirthankara) is sure to be revered as the grestast authority of Ahimsa."

James traces the origin and history of religion. It does not claim its canons to be God-sent or God-given, as is claimed without proof, by many other religions. They are not written even by the Omnicient Jama Tirthankars. The true Jama Canons are the unwritten codes of practical life, stage by stage, as is revealed from the living and conducting of a perfect living being, named Arhat. In the absence of such a perfect soul or Arhat the canons now available are the records written by the latter Acharyas after their experience in sutra (brief) form, which are subject to interpretations after experience on the path of Sadhna and are not regarded as the last word on religion. They are only in the forms of suggestions and indications for practically conducting after them on the path of spiritual salvation. It is not like draftsmanship drawn by the skill of mind but real and practical engineering There is thus life and incentive to further thinking and application of the principles, according to the changed conditions and circumstances of the aspirants, in life and then to give out new meanings of the same

Furthermore, the Jaina Thirthankaras are not the agents or relations of some Almighsy God or God-incarnation Himself They are the perfect and ommiscient souls, which inherent quality or Divinity of their own they have revived in them by their own efforts, by following a rigorous moral and ethical conduct, and which they preached after the attainment of their souls' perfection. Jainsm thus is a religion founded by man after his experience for all mankind. It does not believe that God is the creator of this universe out of Himself or out of the available matter before him. According to Jainism the soul and non-soul substances are un-begun (since ever), indestructible and ever-existing, only in their worldly existence, and are subject to change in forms of appearance. The moral law of karama is the unalterable and un-expungeable moral law of Karama, which is considered the fundamental basis of continuity or change, of all variations and of the inevitable and sure

VAIRAGYA OR RENUNCIATION IN JAINISM

recompense, in ones life without partiality or excuse, which requires no operator or executor for its operation, but is itself the 'Cause' in one time and an 'effect' in the other. This moral law of 'Karama' is believed to be the automatic fulfilment of the result of actions and the course of worldly life and existence. No God is regarded as the creator, protector and destroyer of this universe, which is ever-lasting, only subject to minor and catestrophic changes God is only the perfected soul Thus according to Jamism there is a Goodhood of all the perfected Souls and He is one also. as light into light from their one appearance. The utility of such a God is positive by virtue of His very existence as is realised by the presence of sun to all living being The sun does not act and give its sunshine and warmth but it simply exists in the realm of the universe after its own nature. So the Jainas believe about God and differ in the assignment of worldly function to Him Lord Krishna also said m Gita that "God neither does create the world and the actions of the world nor does he determine what actions shall bear what fruits". Those ignorent to this theory of Karama and action had to introduce an Almighty Creator to meet these problems

Soul in Manly Existence And Its Aim.

According to Jamism, this universe is not illusory. It is not a creation of imagination It is a fact and a reality. It is an everlasting stage of the display of the soul and non-soul elements Jiva or Soul is the amimate substance having conscionsness as its characteristic and distinguishing feature from the non-soul or nonliving substances The soul is all consciousness with its own remarkable attributes and talents The consciousness is inherent in the soul of a living being in the worldly existence It is realisable to the state of perfection only in human life. The consciousness is not the product of the material stimulus in any sense. The stimulus is related to a mundane soul, e. g. in man, it merely awakens man's inherent consciousness, which exists m dormant state, within the soul due to the effect of the adverse past action of the doer soul or of the Karamas over it The stimulus does not create the state of consciousness, but produces a stir or excitement only on the soul's attribute of attentiveness in manly existence. This is not at all surprising. Matter too possesses many wonderful qualities and properties of its own. The soul and nonsoul substances in worldly existence are considered as Parinamis-(inter-effecting, like mulk and water, though in reality they are always separate) The soul though entirely different from matter and is separable from its conjugation with it, is, however, termed as 'bound' (Bandh) with the 'Karmic matter (a specially constituted material molcule) in the worldly existence, known as 'Beohar', like milk and water, and so long as it is in conjugation with the Karmic matter it has a close relationship also with it. quite against its true and inherent nature, more or less, in accordance with the gravity of the conjugation thus created.

The inflowing of the subtle Karmic matter invisibly and its conjugation with the soul, produces the so-called ignorance in man and it interferes with the real function of the soul. Though the qualities or the properties of the Karmic matter can not obliterate the inherent, natural and inseparable qualities of the soul, (right perception and right knowledge, Blissful existence etc etc.) yet it can blur the natural and pure vision of the soul for the time being, e g an intoxicated person. Wine has its own properties of stupifying the intelligence of man When it is kept in the bottle, it does not act as such because the bottle does not possess the quality of intelligence or consciousness But it acts, as such, as soon as it reaches the stomach of a fiving being. So too with soul and matter. Thus matter does not destroy the qualities of soul by its contact with it The soul needs the help of the sense organs, e. g. eyes, ears, etc, only so long as it is bound by the karmic matter. The pure or perfected soul, free from the bondage of the Karmic matter, realises the whole vison of the object before him by mere intuition and perception The aim and object of the soul in the human garb is to be free from the bondage of this karmic matter progressively This way to liberate the soul from the bondage of the Karma is called Sadhna or means of liberation. Its first and foremost condition is to feel and realise that one's soul is different to the material embodiment and all the material or worldly gifts and lust for these gifts are false and take the soul away from its true aim and purpose of life. This whole process of liberation of soul from the karamic Bondage or of self-realisation is called renunciation and is described as hereunder

What is Renunciation or Vairagya?

Renunciation is an art of one's thinking, living and conducting for progressive self-realisation as described above. By renunciation or vairagya, in fact Jainism does never mean renunciation of the active and practical life or of the honestly earned and acquired possessions, wealth and means or of social life and the fulfilment of social obligations and performances of domestic or social duties. It is non-attachment with all that is material or foreign. By renuciation jamism also does never mean to be anti-physical or intent on mortifying physical powers and talents or faculties. Contrarily, it has recommended the active, and social nature of human bondages and the necessity of society with fulfilment of its obligation on the path of progressive self-realisation It also teaches an aspirant to be able to make proper use of all the sensuous, physical and worldly gifts and means for the sake of soul's emancipation or liberation In order to be able to make proper use of these gifts one has been advised to become the master and controller of the mind, senses, and passions and not to be their slave Great, perhaps the greatest, importance has been given to developing and maintaining physical fitness, mental and intellectual ability, soundness, and illumination and moral purity. The latter is purely a concern of sound relationships and it naturally requires one to be hving, conducting and behaving in accordance

VAIRAGYA OR RENUNCIATION IN JAINISM

with the principle of self restraint, to live and let live, etc etc without which no life whatsoever is possible. Through the social life the Jaina seers, after their own experience, have also found out the path of self-development or enlightenment of soul, which technique is a highly logical and scientific one. Renouncing of worldly gifts altogether is the last phase of spiritual development and is like the giving up of one s pair of spectacles when his eyesight is regained or leaving the car or a railway compartment when one has reached his destination. It is the concentration and application of mind to nothing else except to thoughts and actions conductive to the progressive self-realisation. No thought of greed anger, avarice etc., is allowed to enter the mind. All such ideas, which have already found refuge there, too, must be pushed out leaving room for virtuous thoughts, conductive to soul's progressive emancipation or salvation. On this path of liberation or renunciation the aspirant's mind must be enlightened and fully disciplined or the soul must have its complete control over his mind.

Conception of mind

In uttradhyana Sutra, Mana (mind & heart) with all its concentration, thinking and feeling faculties embodied, is compared to a horse and the imperfect layman rider over it, whose goal of life is to reach his home or liberation, with the help of the horse and without which covering the journey or achieving the goal is not possible. 'Mana' is out of the six Prayaptis (physical attainments) more or less sensitive and efficient on the basis of past actions The soul is therefore advised to be well trained and disciplined enough to control the wilful horse or to be the master of the horse in order to be able to achieve the goal of his human life, to achieve liberation, the cherished end of life, with the help of the horse So during the journey, on the path of the spiritual progress, the horse or the Mana is not to be killed but to be controlled for the great purpose of the soul After the soul has reached its destination its bidding good-bye or renunciation to the horse and to all the remaining material epuipments, by the enlightened soul or the rider, is most naturally essetial and it does never mean indifference to them by the souls, who are on the path of spiritual progress When the aspirant soul has achieved its perfection or own attributes of perfection and all knowledge with the removal of the causes obstructing the same, why the soul after achieving perfection, should care for the material or the foreign elements, which serve no better purpose than its own attributes Thus all the material possessions and even physical faculties, which are so essential during the aspirant's journey on the path of spiritual progress are renounced in a natural way progressivelv with the effective spirit of true vairagya or renunciation

'Mana, according to jainism, is a material achievement (paryapti) and is termed as Dravya Mana (or substantial or physical mind). It also gains consciousness of its own kind termporarily as long as it is in touch with the soul's conscious-

ness, just as a lump of iron becomes red-hot fire-lump by its constant touch with fire and works like fire, yet it does not lose its own wonderful properties. So the conflicting virtuous and viceous ideas always arising and subsiding in our minds are known as soul-predominating and matter predominating ideas and feelings and man is accordingly prompted to do acts. Thus if the rider is weak and untrained or not sufficiently enlightened the horse or the mana shall prevail over the rider soul and being naturally attracted by the worldly greeneries, instead of moving towards its rider's destination (Vairagya and liberation) will pass the whole life time of the rider soul in worldly pursuits. Besides this Dravya Mana (of the horse) the soul's own kind (Vairagya-mai) thinking, meditating etc. is said to be the soul's Bhave-Mana (qualitative mind) in its worldly existence. This formation and the relation of these two Dravya & Bhava Man as (substantial and Qualitative) in the human garb and the necessity of keeping them alive and cultivated, as the case may be, and the way how to do it and how to utilise the Dravya Mana for the right purpose of spiritual elevation, is a unique and vast description in Jainism and is generally explained and stressed by the Jaina Monks according to their study and realisation. Thus the Mana is the most essential organ along with all other physical and sense organs on the path of soul's salvation. Acharya Samat Bhadra has stressed the great utility of these physical organs in his valuable works

Process of evolution

Thus renunciation or Vairagya in jainism presents a picture of facts with regard to self and nonself substances in embodied and pure forms of soul's existence and the nature and reationships of all the worldly gifts with the self. This true and and attractive picture of self and non-self, thus represented, naturally awakens in the soul its right belief, creates its right attitude and bent of mind and a strong will and determination to work for self-realisation on the prescribed ethical principles, to achieve its end of life. Jainism under the principle of renunciation or Vairagya presents the whole picture of life, of the making up of the required attitude of mind, preparedness for the journey and of the skill of the aspirant soul displayed in controlling the Manas and marching successfully towards the goal overcoming the obstructions, appearing in the way of spiritual progress

Thus on and on, on the path of spiritual salvation (adhyattam) or liberation progressive simplification of wants is the most-natural trait of an aspirant's character and life. To travel as much as possible in the present life, and as much light as possible, unattached to the furnishment or gifts provided in the inn on the way, is the most natural and essential desire of an aspirant soul, who is fully saturated with the true sense of renunciation according to Jamism. The world is an inn on the path and not a home Naturally, therefore, as one is on and on, on the path of Sadhna the aspirant will be seen growing unmindful of worldly gifts and achievements and all its relationships. But he is growing mindful side by side to something higher and much more

VAIRAGYA OR RENUNCIATION IN JAINISM

valuable thing, which is the source of real and lasting joy and happiness Renunciation in Jamism is thus not a particular aspect of life, but the whole life in the progressive procession, and by giving up his worldly riches and possessions arising for them, due to soul's contact with matter and its adverse effect over it, the aspirant soul, like a wise businessman, is bartering the baser wealths with the truly richest spiritual wealths of eternal nature Initiation to Monk's order of life is only a change or order from Annwrati order of life to Mahavrati order of life, after due prepare-This change of order is not the only aspect of renunciation or Vairagya It is a progressive life-long process and starts from the moment one has initiated himself as an annwrati in his heart of hearts after making up his bent of mind and love for the journey on the path of spiritual develonment. The householders' (annwratis) and the Monks' (Mahavratis orders of life are the two different phases or paths of life leading to the same goal of Divinity and Eternity. The only difference in the two is that the householders' life is a long and circuitous route while that of a monk is a short cut to the same goal of perfection Even a monk's life is a social life too But in fact his is a super-social life, with the least possible worldly wants and desires, and these too are to be simplified one by one. The test of a true monk from his very start according to Jamism is that in his living and conducting, after the principles of Non-violence, Truth. Celebacy. Non-Stealing and Non-possession, he does never do any act by which he can be involved under any criminal code of any state of the world

Universal Brother-hood & Charitability

The true sense of initiation to Monk's order of life, on the role of renunciation, and renouncing of the family and householder's life, is that by such a cultivation the aspirant has realised all living beings as his family members. Just as he was charitable and generous enough to be spending his honestly earned material wealths in his householder's lifetime for the sake of the miserable beings, keeping only a little for himself according to his minimum need, so now he is sharing all his earnings of knowledge and spiritual joy and happiness with all human beings, which is their true desire and all are hankering thereafter. In return to his great giving to the lay and ignorent householders, the monk also gets his bare necessities of life, food, drink, etc, etc., in return from them. Thus whether one is a house-holder or a monk social relationship and interdependence in every order and sphere of life has been recognised and harmony is maintained for which purpose a code of practical conduct (achar) has been prescribed by the old Jaina Seers

Renunciation or Vairagya is thus not one aspect of life (initiation into monks order of life) only, but the whole life of restrain and control over thoughts, emotions, will, and impulses in order to control his outward unworthy actions—both in the estimation of the peoples and from the point of view of Karma-bandh Initiation to Manks'order of life under the process of renunciation or Vairagya is thus the

right bent of mind, right inclination, capacity and fitness of the aspirant soul for the highly disciplined and strenuous life adopted after one's inner urge with complete control over all the animal instincts and desires. Recunciation is thus a life-long process of good, gentlemanly, benevolently living and of super living and ultimate victory of SELF over non-self

Sri Ratan Muni Ji Maharaj, in whose revered memory this contribution is being given, displayed heroically on this role of spiritual elevation, known as Renunciation or Vairagya, did lot of good to lacs of men and women coming to his contact and achieved a great spiritual success in his life, leaving the greatest to be achieved progessively in his life on life's roles hereafter. I am glad I have been able to contribute the above few words in this Commemorating work of his pious memory

May his very pious and enlightend soul achieve its Divinity and enjoy a Blissful life in eternity.



Rational Religion (1)

G. C. Dhariwal

A living being, be it a man or a beast, a bird or a plant, is composed of two substances, soul and matter. Death means the separation of the two. Body is matter and is visible to eyes while the soul is invisible. Matter has got properties known to science. All these properties exist in the matter composing the dead bodies. Soul is non-matter and therefore, its properties cannot be known or investigated in the laboratories. But there are ways and means by which we can investigate the properties of the soul.

It the first instance, let us see what is the difference between the living and the dead. We at once note that the living have got consciousness while the dead do not have it. When a living being dies, consciousness goes away. Moreover, the scientists have not found any consciousness in any particle of matter. Thust consciousness is one of the properties of the soul. Consciousness includes intellect, knowledge, discrimination, judgment etc. Now look at this from another point of view. From the beginning of time man has been thirsty for knowledge. He has been making new discoveries and inventions in all fields pertaining to matter or soul. It has broken matter into atoms and electrones and studied its properties and has put that knowledge to various and this quest for more and more knowledge will continue till eternity. There have also been people who have dedicated their lives to researches in the domain of soul—Tirthankaras, prophets, Rishis, Acharya etc.

This quest shows that knowledge is the quality of soul. In its wordly environments, that quality lies suppressed and the soul tries to assert itself to regain that quality, hence the quest for knowledge. The field of knowledge is so vast that

human race has not been able to acquire full knowledge. It may be that the soul imprisoned in the body does not know its true goal or the correct method to reach that goal. Nevertheless its quest for more and more knowledge shows that it is one of this inherent properties

You lock a man or even a child m a room, he will resent it and will like to come out You chain a dog, it will try to break away from the chain and free itself. A dead dog or a dead man would not mind any restriction Thus every living being wants freedom. What has man not done to gain that freedom, be that the individual freedom or the social or the political freedom Man has even asserted "Freedom is my birth right" and has sacrificed his all to preserve or to gain that freedom. Even now, throughout the world, nations are struggling to gain political and social freedom, freedom from despots and dictators Men have formed Governments, e. given up part of their freedom for the common good, but there also the principle is 'that Government is best which governs least' This shows that freedom is also a property of soul and it is struggling to regain it. It may be that man does not know the full implications of that freedom or the real means to attain it, but his very urge for freedom shows that it is soul's inherent property.

Every man and for that matter of fact, every living being wants happiness and peace We can understand this better in thes case of human beings All actions of a man are guided by this sole motive No man acts with a view to get misery. Man's aim is always to get happiness Whether a man acts as a saint or a scoundrel his aim is to gain happiness. Is it not peculiar that men act in contrary ways for the same aim? The reason is that they are not clear in their minds what constitutes happiness and what are the correct means to get it Nevertheless it shows that happiness is a property of the soul and all living being aspire to get it

No living being wants to die Even birds and insects have instincts to save themselves from harm and death. Man has always been trying to conquer illhealth disease, accidents etc which lead to death and to conquer death itself Look at the medical and surgical researches They all go to show that man does not want to die. Why? Because immortality is also a basic property of the soul.

We thus find that knowledge, freedom, happiness and immortality are the inherent properties of the soul. We can in the same way investigate other basic properties Basic properties of a substance are constant. They cannot vary from unit to unit A number of samples of pure gold will all possess the same property Their colour, touch, feel, specific gravity will be the same If a sample is different from a standard sample it shows that it contains some alloy, i e foreign matter or impurities All souls must similarly have constant properties. No two pure can

RATIONAL RELIGION

differ from each other If they differ, they can do so only if they have got some foreign matter mixed up with them, they are then not pure

We see in the world that even among mankind different people have different degrees of happiness and misery, intellect and stupidity, health and sickness etc., i.e. the inherent qualities of soul are found in different degrees. We also see that animal kingdom and the plant kingdom possess the good qualities in a lesser degree. This means that the embodied souls have got different properties of foreign matter attached to them and the less the quantity of foreign matter, the purer the inherent qualities of soul, i. e. the inherent qualities of soul are covered by foreign matter in different degrees in different souls

The natural aim of a living being can only be to remove the foreign matter and attain purity. The activities and actions of living beings show that the soulitself a living being-is exerting to that end, to get rid of all foreign matter and to attain the Pure State But owing to the influence of foreign matter, the embodied soul does not know the right way. It is, so to say, groping in the dark and follows the path of trial and error. There have been souls in the past, who have been successful in their experiments fully or almost fully and they have shown the path for others to follow They have enlightened the path for others But every body is not capable of taking advantage of the results of their experiments. But people do take advantage in different degrees according to their capacities. Those who have no faith in those experiments and their results, naturally get no advantage. Others who have got faith, get benefit to the extent of the strength of their faith and conviction Even though some have faith, they are incapable of acting upto it and so do not get the full advantage Even man, the most intellectual among living beings, has got certain weak nesses, due to the bondage of foreign matter attached to his soul, which does not allow him to act even according to his faith People know that to get intoxicated is bad and yet we find people becoming repeatedly mad with intoxicants. The same applies to other acts

The whole universe is governed by definite laws, the laws of nature. There are laws which concern matter, similarly there are laws which concern the soul. Modern science is busy with the former and has neglected the latter. It has enabled man to send satellites thousands of miles away from the earth. It has enabled man to break the atom. It has shown man what a tremendous energy is released by breaking an atom and thus man's researches in the domain of matter continue.

There have been, likewise man who have made researches in the domain of soul They have shown that soul and its combination with matter and also its disassociation are governed by certain definite laws of nature. They have also discovered

the infinite power of the Soul. This science concerning the soul is called Religion. It is a pity that modern man has been neglecting this most important branch of knowledge, which shows him the way to happiness in this life and the next. The orthodox have degraded it to a mass of superstitions and rituals, having no bearing on the purification of the soul and have even made it a means to exploit the ignorant masses Religion has thus lost its appeal in modern times

Matter is indestructible, it only changes forms. So is the soul indestructible and it only changes its form. Both are governed by certain definite laws. Religion deals with laws relating to soul. In accordance with these laws the soul assumes the form of a human being, which is comparatively in a higher stage of purification or evolution, or it assumes the form of an animal or other lower forms. If for no other reason, at least to make us strive for higher evolution of the soul or to make us cautious against the still power degradation of the soul, we may assume the higher stage of heaven and the lowest stage of hell. Thus we may divide the living beings or the embodied souls under four categories viz. Heavenly, Human, Subhuman and Hellish according to the degree of evolution of the soul. When the soul has evolved to perfection, we got rid of matter, it can no longer remain in a body (which is matter) but becomes emancipated, perfect, possessing its inherent qualities of purity. That is the stage of Godhood, Parmatman, Nirvana or Moksha.

We have said that the embodied soul is groping in the dark and follows the path of trial and error Man runs after happiness and in this he clashes against the happiness of others and a conflict starts and instead of happiness he gets unhappiness and a vicoius circle starts creating an atmosphere of callousness. No one can be happy in an atmosphere of callousness Sometimes he takes intoxicants to forget misery but thereby he does not get rid of it but adoption of this method makes matter worse and all people know what happens when a person becomes addicted to drinks. Again sometimes he comes under the influence of anger, pride, avarice and the like and thereby loses the balance of mind and the power of judgment and discrimination. This means the basic properties of the soul viz. knowledge and consciousness become blurred and the soul gathers more of foreign matter which is against the desired end. Moreover in the practical world we see these things create enemies and a chain of reactions start making everybody unhappy. Thus in his pursuit of happiness, he gets unhappiness. Then what is his guide? We see in this world that one runs after luxuries, while the other sacrifices his wealth, his power and his everything, the aim of both is happiness. One practises continence and the other adultery, the ultimate aim being the same. But contrary acts cannot bring the same result. The question arises, which is the right way and what is the guide Religion was always believed to be the guide and the Seers ordained certain

RATIONAL RELIGION

rules for the purpose These were the moral laws or rules of morality. Different seers made different rules for different categories of people Some said the 'Fear of God was the beginning of wisdom' Some described the joys of heaven and the good things for the man in this world as the reward for good deeds and the torture in hell as the punishment for evil deeds. All these sayings or proverbs and rules based on these sayings kept men on the right path. But today faith in God and the seers and their sayings has gone Nobody believes in the reward of Heaven or the punishment of hell. In the mad pursuit of supposed happiness, he disdains religion and says 'a bird in hand is worth two in the bush. Why should I restrain myself from doing any act which gives me pleasure simply because somebody says it will lead to disaster? The talk about soul, its evolution or degradation, God and Religion is regarded as nonsensical. Happiness is regarded as consisting of the ever rising standard of living This needs money Money has to be obtained by establishing colossal industries and exploiting the undeveloped world by forcing the products of these industries on them. Competition starts among the various manufacturing countries to produce cheaper goods by exploiting labour and to capture markets by threat or force of arms Wars start and spread ruin and then wars start to prevent wars and the world is pushed towards its The mad pursuit of materialism has thrown to the four winds all standards of morality and decency Corruption and crimes are increasing in the world. Neither capitalism nor socialism or communism can stop this rot

The only way to stop this rot is to change the trend of human thought. Matter should not monopolise human thought. The existence of the soul and its inherent qualities must be accepted. The reasons why those qualities get corroded must be studied, how the corrosion can be minimised or avoided and got rid of, must be found out. Man must be taught to act on the principles so established.

It must not be thought that all this talk about soul and religion concerns only the life after death, that the preaching for purification of soul is only for Nirvana or Moksha or Godhood. Moksha is the ultimate aim or the Ideal In reaching that stage a soil has to pass through different stages of purity or evolution and at every stage, he feels and enjoys more and more of the inherent qualities. If we look to mankind, some are more fortunate than others because of higher evolution of soul. But in the flush of fortune if they forget the truth and attract impurities to their soul by their actions not only the evolution stops but degradation sets in A human being must, therefore, never neglect this alertness and always keep the ideal before himelf. It is only if man wakes up to the reality, the world can be saved from the doom that is threatening it

Note:—Comment, criticism and suggestions are invited. It should be considered whether essays like this can form a basis of non-sectarian religious books fit to be introduced in schools, without prejudicing the 'Secular' policy of the State

Rational Religion (II)

0

G. C. Dhariwal

Man cares for the health of his body, but man is not body alone. It is, something plus the body That something is soul Man is an embodied soul. Therefore, the care of the health of soul is no less important than that of the body. On a man's death, the embodied soul leaves the body which is then consigned to fire or earth, while the soul cannot thus be got rid of It travels to another body, in the condition in which it is at the moment, in ill-health or good health, and so the health of the soul is more important than that of the body. As in the case of body so in the case of soul 'Prevention is better than cure' Medical science prescribes the rules of living to keep the body fit and healthy. Religion prescribes the rules of living to keep the soul fit and healthy. If you fall sick, medical science prescribes the cure and so does religion if your soul fails sick But there is one difference Your indiscretion in rules of living affecting the health of your body shows its result quickly and that acts as a warning to you, while the indiscretion in rules regarding the health of your soul does not show the results so quickly and so the ancient sages established certain dogmas, to encourage man to keep his soul healthy. The existence of an Ali-Powerful God, sitting in judgment on all actions, and punishing and rewarding the living beings according to their actions, even sending them to Hell or Heaven and so on, kept him away from actions prejudicial to the health of soul Rules of conduct and traditions were established and the fear of God began to be regarded as the beginning of wisdom. Stories of miracles created Faith and Devotion, Shradha and Bhakti, and a sort of strong public opinion in favour of the moral laws and traditions was formed. This was Dharma or Religion which decame a very powerful force in support of the health of soul Even in wars. Dharma was not

But man has been continually advancing in intellect. He is going to become an intellectual giant. He denies the very existence of God, because his rockets have

RATIONAL RELIGION

not been able to locate Him. He does not believe in the miracles and when he sees the religious teachers themselves do not practise what they preach but on the other hand exploit the people in the name of religion, the roots of faith and devotion become loose. The industrial revolution in the West and the theory of competition changed the whole outlook. Exploiting the backward nations and amassing of wealth and concentration of power in a few hands made Mamon usurp the throne of God. The old values changed. What were regarded as virtues came to be looked upon as vices and vice versa. In this mad rush and competition to leave the other fellow behind, man has no time to think of soul and its heolth. What to sao of soul, he has no time to think of the health of his body even. We see new diseases spreading mainly due to this mad rush—blood pressure, heart diseases, mental diseases, cancer and so on

By denying the sun, the sun cannot become non-existent Similarly by denying or forgetting the soul, it does not become non-existent, and the natural laws relating to soul, like all natural laws, cannot be cheated They are mexorable and neither prayers nor bribes can stop them from functioning. The old sanctions—the fear of God and the punishment in hell or the reward in heaven, traditions and public opinion and the religious commandments, have all lost their force. They can no longer keep men on the right path On the other hand they have oecome objects of scorn and ridicule. The only occupations of the people now arel ove and war (Raga and Dwesh) and every thing is fair in love and war We see the result of this philosophy or want of philosophy in the individual as well as the collective lives of men Dishonesty, corruption and crimes are increasing everywhere, laws and law courts are failing to arrest crime in spite of promulgation of new laws almost everyday about every thing and the fear of fines and corporal punishment is vanishing Man is becoming more and more selfish, callous and cruel and the exploiter of his fellow beings Perhaps beasts today are not more debased than what their predecessors of a hundred years ago were. But that cannot be said of man In the collective or the international sphere, there is the worldwide tension, the cold war, the opposing blocks, the threats and counter-threas of war, the competition in the descovery of weapons of total anihilation

Man has been trying to forge new sanctions in place of the old ones, but with no result. In the international field he created the league of nations, which is long dead and the U.N.O. which has succeeded only in demonstrating its impotency. In the individual sphere, the enactment of laws about everything has reduced the sanctity of moral sanctions and obligations and has created a class of intellectuals whose only job is to specialize in making all such laws infructious. What is going to be the fate of mankind?

Water takes the lower level and so does human habit. It is easier to adopt evil habits but it is difficult to get over them. Diseases are infectious, good health is not Evil thoughts and evil habits spread and gather momentum and then they become a normal feature of life and the public conscience becomes deadened only that, but even sound principles are but to unsound uses. The principle of equality of sexes meant to prevent the exploitation of women by men, has resulted in doubling the consumption of wine and cigarettes. The freedom of women from slavery of the husband has thrown them into the slavery of the capitalist to supply him with cheap labour. Perhaps there is not aprinciple which has not been misapplied in some way or other, because the application depends on man's tendency and man's tendency as we have said above, takes easily to lower levels Man cannot rise Then there is not above his weaknesses and so naturally justifies all his actions an evil in the world, in support of which intellectuals cannot find an argument Common people follow the intellectuals and thus the lower lever of behaviours becomes the general standard Then came another group of intellectuals—the philosophers who preach the theory of Realism Anybody who preaches against his, any body who preaches about raising the moral level by self-control, a spirit of self-sacrifice and similar things which were regarded as the foundation of character is called amania having some psychological defects. All the ancient sages and saints and religious teachers are placed in that category and their teachings are charged with thwarting the personality of a human being

Thus no incentive is left for the development of those qualities which were called noble and were regarded the foundation of character, individual and national and which were prized and guided human behaviour. Those qualities are no longer the ideal now. The ideal is more and more physical comforts and enjoyment with no limits. The natural consequences of this ideal cannot be other than what have been described above.

If man has to survive, he must change his ideal. He must appreciate that he is not only matter-body, but is a combination of body and soul and that soul has got certain basic properties and his ideal should be in consonance with those qualities and not antagonistic to them. In usual parlance, we say, man should have a healthy mind in a healthy body. This means nothing more nor less than, that man should aim at a healthy body and a healthy soul. For keeping the body healthy, you must know how to tend it, you must know the laws of keeping it healthy and you must know what is a healthy body. Similarly for keeping your soul healthy, you must know how to tent it, you must know the laws of keeping it healthy and saving it from epidemics and disease and above all you must know what is an ideally healthy soul. For your body you know that foreign matter spoils its health is to purge your body of the foreign matter. Similarly, in case of your soul it is the foreign matter that mars its inherent qualities and your aim should be to cleanse your

48

RATIONAL RELIGION

soul of that foreign matter. Mere knowledge of the laws of health of body cannot make it healthy and so mere knowledge of the laws of health of soul cannot make it healthy, but in both cases you have to act according to those laws just as man is prone to temptations and the enjoyment of senses, yielding to which ruins his body, so does the yielding to temptations break his will power to resist the attachment of foreign matter which spoils the health of his soul

Man must therefore try to understand the basic properties of soul, the various influences that rum its basic properties and other connected subjects, his knowledge must be backed by strong living faith or conviction which alone will encourage him to act according to the laws of soul. There lies the salvation of mankind. This is what true religion teaches

This does not mean that he should neglect his body, because body is the vessel that contains the soul and he must also appreciate that rules relating to the health of body and soul are not contradictory but complimentary

The present trend is towards materialism at the cost of spiritualism, worship of matter at the cost of soul and this is taking the world to its doom. Man must not sheepishly or blindly follow this trend, but must rise against it. Only then man can survive as a man. It has happened in the past—both mythological and historical Great souls have arisen in all climes and at all times who have raised the banner of revolt against the then current trends and saved humanity. Mahavira and Buddha were such souls. If the world exists today as a civilized world, it is due to such great souls and not due to Alexander the Great or Changezkhan or due to Rockfellers or Fords or even to the army of great scientists and discoverers of atom or hydrogen or nuclear bombs. All of them have been instrumental only in degradingt he man

True religion—the science of soul must get its due recognition and religion should not be regarded as a separate compartment of life to be looked into at lessure or at certain periods or places only or in the observance of rituals and ceremonies without understanding their purpose. Religion is to be lived every moment of our life just as rules of health are to be observed throughout our lives and there is no need of introducing anything mysterious or mystic in it. Even the rituals and ceremonies that go in the name of religion are of any use only if they fulfil the purpose of reminding the man that besides his body, he has also a soul to care for and that he should take care that the qualities of soul are not ruined

If man is taught to take care of of his soul, along with his body, there will be no ill-will, no exploitation and no war and Peace will reign in the world

Note —Sir Robert watson watt, the British Scientist said that Chemists have developed a toxic substance weighing only eight ouncess that could kill every human being on our planet" and this is only one of the biochemists' chamber of horror. Profe-sor Mikhail Dubinuin of the Institute of physical Chemistry in Moscow said, "It is well known to us scientists that by now even more lethal Chemical and bacteriological weapons have been created which, in case of a new war, might be used as a means of annihilation (Amrita Bazar Patrica, 27th Agust 1959)

Samadhi in Buddhism

Kamia Jain, M. A., Delhi

"Samadhi" is a term of decisive importance in Buddhist literature. A study of practical philosophy of Buddhism is incomplete without having a clear conception of Samadhi It is not exclusively a Buddhistic term; it is prevalent in almost all the schools of Indian Philosophy and religion It is meaningful from the spiritual point of view in all the different schools, and forms a very important step in the path for annihilation of suffering or Dukkha-the ground of all spiritual effort From the Vedas to the Tipitakas of the Buddhists and the Agamas of Jamas, the desirability of the spiritual growth is pronounced because the life is full of suffering, and there is definitely a stage, where final emancipation from all suffering is reached, where there is extinction of Dukkha-Adhyatmika, Adhidevika and Adhibhautika (Spiritual, mental and physical) Hence Buddha talks of a fixed path leading to that stage of Moksa Karvelya or Nirvana. It is this fixed path which has been called by Buddha Sila (virtue or morality), Samadai (meditation or concentration) and These include in themselves the so called Panna (knowledge of the ultimete Truth) Astangika Marga (the eightfold path)

Sila means good conduct, morality or physical discipline. This includes Ahimsa (non-killing) Satya (speaking truth) Asteya (non-stealing) Kama mithyacara Virati (continence) and Sura Maireya Madya Pramadasthana Virati (abstaining from intoxicants). This physical discipline forms the first step in Buddha's sasana (doctrine) By Samadhi is meant the mental discipline or purification of Citta (mind) through concentration or meditational practices. These meditational practices from the very core of Buddhism. Panna is the final stage, which is attained as the end of

SAMADHI IN BUDDHISM

all sila and samadhi—the tiltimate knowledge of truth. These are the threefold teachings of Buddha which are comprehensive enough to include the eightfold path. In verse after verse and in passage after passage in Nikayas and Dhammapada the glory of the threefold teaching has been sung. Top priority is given to these teachings because it is only through these three means that the Jiva can get rid of the entanglement of Tanha (attachment) which is entangling him from time immemorial. The following verses of Samyukta Nikaya can give a glimpse of the importance given to them by Buddha when Buddha was asked by a deva

भ्रन्तो चटा वहि जटा, बटाय जटिता पत्रा । तं तं गीतम पुन्धामि, ज्यो इस विबटये बटिति ?

The reply which Buddha gives immediately.

सीले पतिहुयो नरो सपन्नो, चित्तं पठ्ठायं च आवयं । द्यातापी निपको मिक्खु, सी हमं विवटये वटं ।

This small reply given by Buddha indicates the relevance of sila, samadhi and Panna for the removal of embroilment of Tanha. The threefold teachings together constitute the path of purity. The importance of this had not been overlooked by later thinkers too. These two verses of Samyukta Nikaya were given to Buddhaghosa for explanation to test his knowledge and Buddhaghosa beyond the expectation of his enquirers gave a superb presentation of his knowledge in his famous work "Visuddhimagga" (The path of Purity), which almost has no parallel. In the three parts of his visuddhimaggo he deals separately with the threefold teachings of Buddha (Trisiksa).

In the second part of Visuddhimagga he has very elaborately and distinctly discussed Samadhi or concentration, its meaning, its implications, classification etc in great detail. Having established oneself in morality or good conduct, cleansed by qualities such as limiting of desires and detachment with life, one should develop concentration or Samadhi—the discipline of mind.

Discipline of mind is of supreme importance. It is important from the spiritual point of view, but it is no less important from the worldly standpoint too. We behold in our everyday life that it is because of our fickle-mindedness that the numberless problems arise. We are socially and politically disturbed, because we are mentally disturbed. It is because of our disturbed mind that the external world

is disturbed; the social and political set-up is disturbed. If the mental make-up in general is sound, the external world will necessarily have a trend towards improvement. All these disturbances have their seeds in the mind. Hence the importance of the discipline of mind, and the wide implications of concentration of mind.

In the everyday life concentration is of great psychological worth. Without concentration one's normal life is impossible. In its simplest form concentration is the narrowing of the field of attention in a manner and for the time determined by the will. The "mind is made one pointed and does not waver and does not scatter itself like the flame of the lamp in the absence of the wind". Everything changes every moment however slight the change may be, but it is concentration which provides some stability in this perpetual flux enabling mind to stand on the object without distraction for more than one moment. "In addition a synthesising activity (Sam-a-dhi-Syn-thesis) binds together a number of mental states which arise at the same time as water binds the latter of soap". (Comze) Such is the importance of concentration from psychological to spiritual growth.

But the spiritual concentration is very much ahead of Psychological concentration, which need good training of mind with great effort "Spiritual or transic concentration results less from intellectual effort than from a rebirth of whole personality including body emotion and will"

The term Samadhi or concentration means firmly placing—the act of putting or placing the mind and mental functions evenly and properly:

समायानट्टोन समाधि, एकारम्मेण वित्त चंतिसकं सम सम्मा च ग्राघारं थापन ति बुत्तम होति । (Visuddhimaggo Buddhaghosa)

Buddhaghaghosa has brought out various characteristic features of samadhi as to what are the characteristic function, manifestation and proximate cause of concentration Concentration has non-distraction as its characteristic. Its function is to eliminate distraction. It is manifest as non-wavering and its proximate cause is bliss. This in a nutshell is the summery of his grand research on concentration—as a means to spiritual development.

He classifies Samadhi as Upacara and Appana (Arpan) In the attempt for concentration of mind, upacara is said to be that mental state which immediately proceeds the fixation of mind on a certain point, the fixation is termed as Appana. Hence this classification indicates the preparatory attempts for developing concentration of mind

Another classification which he makes is that of Laukiya Samadhi and Laukiya Samadhi is connected with good thoughts "Kusalacitta-

SAMADHI IN BUDDHISM

Ekaggata," while Lokuttara Samadhi is associated with the fruits of Sanctification This is the stage which is very near to Panna Buddhaghosa has also made some other classifications of Samadhi, like hina (lower) majjhima (middle) and panita (higher) Then again there is an important classification (i) Savitakka—Savicara, (ii) Avitakka—Savicara and (iii) Avitakka—Avicara. means (i) concentration with discursive and discriminatory thoughts (ii) Concentration with discrimination but without discursive thought and last without discrimination and discursive thoughts

Then he classifies concentration as piti Sahagata (with joy), Sukha Sahagata (with happy state of mind), and Upekkha Sahagata (with equalimity of mind) these are the inportant classifications. Buddhaghosa has also made some other classifications but all of them cannot be discussed at this place.

These classifications help one to comprehend the various mental states accompanying -the different kinds of concentration, but they are unable to give us an idea as to how the adept should start the meditational practices and how to advance concentration. So Buddhaghosa has also discussed the processes to enchance meditation gradually. The processes towards meditation also indicate to the obstacles or hindrances which are to be overcome for getting established in meditation.

These hindrances according to Buddhaghosa are 1. Avasa (dwelling) 2 Kula (family) 3 Labha (Gain of good) 4. Gana (members of congregation) 5. Kamma (works) 6 Addhana (wayfaring) 7 Nati (relatives) 8. Abadha (one's own sickness) 9 Gantha (scriptiues) 10 Iddhi (Miraculous powers). These ten obstacles are called palibodhas which are to be overcome to start the meditational practices, but these ten impediments are not objective, on the other hand they are subjective to one's own tastes and temperaments etc. For one 'Avasa' is an impediment but for the other, palibodha 'Kula' for example may serve as an impediment. Buddhaghosa also discusses forty Kammathanas or subjects of meditation which are of help rather than hindrance in meditation. On these forty subjects the adept concentrates to start with the meditation. These subjects are tenkasinas ten Asubhas, Ten Anussatis, four Brahmaviharas four Aruppas one Sanna and one Vavathane

Out of the forty subjects ten Kasikas come first. In Buddist meditational practices the term is applied to those subjects of meditation which occupy the entire mind (the word Kasina means 'entire' and as such it does not give scope to the rising of any other thought. These are Pathavi Kasina (earth as the subject) likewise there are Apo Kasina (water) Tejo Kasina (fire), Vayo Kasina (wind) Nilakasina (blue colour) Pita Kasina (Yellow colour) Lohita Kasina (red colour) Odata Kasina (white) Aloka Kasina (Light) xxx Paricchinnakasa Kasina (circumscribed space), i c the opening in a wall or a window. These are the objects of maditation. Buddhar

ghosa has also spoken about the various miraculons powers the adept acquires by successfully practising the Kasmas

Other objects of meditation are called ten Asubhas. Here the adept, is to fix his mind on ten unpleasant objects which is something more difficult than the fixing of mind on pleasant objects, these objects are for example uncared corpses, swollen corpse etc. At this stage the adept should have more of patience in his meditation.

Buddhaghosa then speaks of the ten Annussatis (recollections) as the objects of meditation. These annusatis are the pure cognitions of the merits of Buddha, Dhama Samgha, Sila Caga (charity) etc. Here one finds that there is a direct shift from concrete objects to abstract ones, which are made by adept as concepts for concentration, which is a sign of making the meditation purer and purer. In the final stage of Samadhi as we know the adept has the most abstract object before him.

Another group of Kammathanas is known as Brahmaviharas which are four in number. These Brahmaviharas are very important Kammathanas. The very word Brahmavihara suggests its importance by itself (Brahmavihara—Divine-Abidings) the adept reaches the divine states at this stage. These are Metta (amity), Karuna (Compassion) Mudita (Sympethtic joy) and upekkha (equanimity). The adept at this stage concentrates on these higher qualities, after reaching these higher qualities one almost conquers over his fickle mind. These Brahmaviharas are also found in the same order in Patanjah Yoga Sutras.

तत्र सर्व-त्राणिषु सुख-सम्मोगापन्नेषु मैत्रीं मावयेत्। दुखितेषु करणां पुष्पात्मकेषु मुदितां अपुष्पात्मकेषु उपेक्षां। एवमस्य मावयतः शुक्लो धर्म उपजायेत । ततस्य चित्तं प्रसीदति प्रसन्नमेकाग्रं स्थिति-पदं लमते।

The doctrine of friendliness (metta, should be cultivated and should be started from one's own self but care should be taken, lest this friendliness may change into roga or attachment. Karuna (Compassion) is the practice one starts with those who already deserve it, but ultimately the adept should extend it even towards the enemies. In the practice of Mudita the adept is having sympathetic appreciation towards all. This practice should not be limited to a selected few but the range of it must be as wide as possible. The last Brahmavihara is Upekkha (equanimity) this step is taken up by an adept who has perfected himself in the previous three stages. The adept at this stage should be neutral to his friends as well as enemies.

Then Buddhaghosa mentions the name of four Aruppas which also form important Kammathana the Chief Characteristic of these Aruppas-Kammathanas is

SAMADH IN BUDDHISM

that, at this stage the adept fixes his mind on Anantas (infinite), the adept goes beyond the Rupaloka (the world of forms) and his mind is severed from all conception of distinction. These Anantas—infinites (objects of meditation) are I) Ananta—Akasayatana, (the object of meditation as 'space is unlimited') (II) Ananta Vinnanayatana (the object here is 'consciousness is unlimited'). The third subject of meditation is Akinanayatana (nothingness voidness), that too is unlimited and the last subject of meditation according to Buddhaghosa is "neither perception nor non-perception". Nevasannayatana Nasanna Yatana. But this seems to be derived from the third Aruppa—Akincahayatana, which indicates to the absence of a concept.

In the last two Kammathanas, (1) Aharepatikula Sanna bhavana (the meditation for developing aversion to food—which is an obstacle to higher Samadhi) And the Caludhatu—Vivathana—Bhavana (the meditation on various elements in the boby (which are useless, non-eternal and transient), the adept now reaches the highest stage culminating in Vippassana Samadhi leading to the final stage of Panna in the threefold teachings of Buddha

This is a short summary of Kammathanas which indicates various stages of Samadhi reached by an adept. How the adept first starts with concentration on very concrete objects, e. a earth, air, water etc and then later on advances to objects becoming more and more abstract. And ultimately the object becomes most abstract of all in the final stage of meditation. One overcomes now all the mental leanings such as Raga (attachment), dosa (hatred) and moha (infatuation). Hence such is the highest stage of Vipasana or lokuttara Samadhi of Buddha.

In all these states of gradual development of one's self the importance of a spiritual preceptor (Kalyanamitta) cannot be overlooked. Buddhaghosa has also given indication to it (in Visuddhi-Magga) and really in the beginning a competent guide is of utter importance. It is he who can help the adept what type of Kammathanas are to be adopted by the adept and what palibodhas (hindrances) to be given up, after studying nicely the nature, taste and temperament of the adept

This is a brief sketch of the Buddhist Samadhi—an important part of the path leading to liberation, but as we know that the term Samadhi and its implications are not new to other schools of Indian thought. In Jaina scriptures the term Samadhi is not unknown. It is found in Agamas quite frequently and in number of places. But in order to give a correct parallel to Buddhist Samadhi we are to call up the name of Dhyana of Jamas and more particularly Dharma and Sukla Dhyana. The term Samadhi is also taken sometimes in a broad sense meaning thereby Darshana and Jinana and caritra taken together. But we should keep in mind that the implications of Samadhi in Buddhism and Dhyana in Jainism can

never oppose each other. In fact Dhyana and Samadhi of Yoga system are simply different stages of Dhyana of Jamism and more precisely, Dharma and Sukla Dhyana.

Hence to understand the nature of Samadhi in Jaina system we are to study the nature of Dhyana The term Dhyana in its broadest sense means mental modifications towards an object or an idea Taking this definition in view Jaina scriptures divide Dhyana in four; I. Arta Dhyann, II. Raudra Dhyana. III. Dharma Dhyana and IV. Sukla Dhyana The meaning of the term 'Arta' means Dukkha or suffering, that means a person constantly reflecting on suffering due to an association to the unwanted and dissociation from the wanted and being troubled all the time with the same recurrent thoughts. By Raudra Dhyana is meant the harsh and atrocious will of a person towards others. This is the worst stage of a man taking him towards the lowest immorality. So Arta and Raudra Dhyana mean concentration of a person on the wrong values of life, which instead of taking him on a higher stage entangle him in this world. So for Moksa they are hindrances, rather than help They are Durdhayanas bad Dhayanas) really speaking The objects in Dharma and Sukla Dhyana on the other hand are those which are helps to liberation They are, therefore, rightly been called Sudhyanas (good Dhayanas) The object in these Dhayanas is rather supramundane. The person meditates for example on external truth said by the Omniscient Being, and for seeking the means of removal of suffering permanently.

Dharma Dhyana means that sort of meditation when the object before the adept is Dharma which is comprised of four categories when the mind is made constant on (i) the words of the ommiscient Beings (Ajna) (ii) On suffering as the cause of entanglement (Apaya) (iii) on the cause of suffering. armas and how to get rid of them (Vipaka) and lastly (iv) on the nature and construction of loka (world) (Samsthana). These are the four objects of concentration in the stage of Dharma Dhyana and one remains aloof from the objects of mundane world. This Dhyana is the expedient (means) of Samadhi proper or Sukla Dhyana. It is prior to Sukla Dhyana.

Sukla Dhyana implies complete and final concentration and cessation of the citta Haribhadra Suri calls the stage of Sukla Dhyana as 'Sokanivartaka Ekagracita Nirodha' 'बोक-निवर्तक एकाप वित्त निरोध' that is the end of all suffering Sukla Dhyana has also been divided into four, like Dharma Dhyana. This division is based on the quality of Dhyana The prior kinds are inferior to posterior ones in quality. Though the stage of Sukla Dhyana by itself is attained only when the adept has one of the supermost kinds of body (sarira) and mind, as the saying goes "a sound mind in a sound body', and is already on a much higher footing than those of the ordinary man. These four types are (1) Prthakatva Vitarke Savicara & (2) Ekatva Vitarke

SAMADHI IN BUDDHISM

Avicare (3) Suksmakriyapratipati and (4) sumuccinakriya Nivrtti Out of these the first two are not totally objectless. The object, of course, is not of the same kind as we have in Dharma Dhyana. The objects in the first two stages are much more of an abstract nature, they are wholly dependent on the knowledge obtained through testimony (surta Jnana) of a superfine quality whereas in the last two stages the meditation is absolutely objectless, even the knowledge through testimony (Surta Jnana) is no longer furnished as the object

In the first stage of Sukha Dhyana, Prthakatva Vitarka Savicara, the adept reflects upon the nature of animate and inanimate objects from the point of view of permanent and changeable qualities, which he has known through testimony. In the second category he is also dependent on the knowledge through testimony, but at this stage the adept does not meditate upon various changeable qualities of the same object, on the other hand he mediates upon one single quality, permanent or changeable

The term 'Ekatva' suggests non-differentiation of various attributes In the former stage the meditation is on various qualities and attributes of the same subjects. Hence now there is a shifting from difference to non-difference. So the adept gets a constancy on one subject and thus overcomes the fluctuations of the mind. It is this stage which has been called by Patanjali as the stage of samprajuata Samadhi.

In the third and fourth stages of this Dhyana 'suksamakriya pratipati' and Samuccinakriya Nivrtti, the adept already becomes a Kevalin and has no longer to take resort to knowledge by testimony. So these are perfect objectless meditations. All this takes place in a very short time, at this stage the adept is no longer under the hold of his own body, he gets rid of this body and is absorved in the real nature of the self. This is the stage of Asamprajuata Samadhi of Patanjati or the Vipassana of the Buddhista.

But one realizes here an important point, that is, in Jaina system, knowledge helps Samadhi through and through, better and better knowledge makes the arousal of better and better Samidhi. On the other hand in Baudha system, better and better Samadhi which automatically gives way to Panna (Ultimate knowledge of the Truth)

In the end it would be worthwhile to have a short discussion on Yaga's st nd on Samadhi constituting the final stage. This is the eighth or last Anga (part) of the eight-fold path of Yoga for the ultimate aim of liberation, Moksa or Kaivalya Just as Sila, Samadhi and Panna form the path of liberation in Buddhism the eight Yogangas—(1) Yama (restraint) (2) Niyama (culture) (3) Asana (Posture) (4) Pranayama (breath control), 5 Pratyahara (withdrawrl of senses) 6 Dharana (attention) 7 Dhyana (meditation) 8 Samadhi (concentration) Constitute the path of libera-

tion. Patanjali calls it Yoga,. By yoga he means the cessation of mental modifi-

योगिक्वत वृत्ति निरोध:

(Yoga Sutras) when there is a cessation of mental modifications, liberation would automatically come. These mental modifications are five according to Patanjali, i e Ksipta (restlessness), Mudha (blinded State) Viksipta (distracted Ekagra (single pointed) Nirodha (restricted) Out of these the first three states are the hindrances to Samadhi like the palibodhas of Buddhism, whereas the last two modifications of the mind form the starting point in Yoga, because at the stage of Ekagra only the constant flow of mental modifications is arrested and the citta (mind) is made adepted to one single point, though of course in the biginning object of concentration is very much concrete, just like the Kasinas of Buddhism. The Yoga psychologists admit that concentration is the general characteristic of all states of mind Though it is found in its intensest form in Samadhi, the last stage of Yoga The hindrances are overcome through various Yogangas, r e yama (ahimsa, Sa'ya, Asteya etc.) -the silla of Buddhism, and Niyama, asana etc and after getting eatablished in these yogangas which are the external aids to Samadhi, the person becomes fit for Samadhy which in its broader sense includes Dhaiana Dyana and Samadhi propei What we can compare to Sanadhi of Buddhism, and the Dhyana (Dharma & Sukla of Jamsm 18 not only Samadhi, the final stage of yoga but Dharana, Dhyana and Samadhı taken together, thus Dharana and Dhyana and Samadhı constitute the inter nal aids to Nirvana or Kaivelya Samadhi in Yoga is thus the name of the adjacent condition to Nirvana lt is the end of Yoga discipline, since it makes the soul highest of all these temporal changing and fluctuating conditions of this imperfect life It is the state when the soul realizes its own true nature—the Vippasana or lokuttara Samadhı of Buddhısm, and the last Stage of Sukla Dhyana of Jamısm

Hene to get a comparative view of Buddhist Samandhi we are to get acquainted with Dharana, Dhyana and Samadhi of Yoga.

Dharana is the fixing of citta (mind) on a particular object or spot, it is the steadfastness of mind. In our daily life, we see ideas come and go and do not stay long, so Dharana is the making up of the mind to fix it on a certain object, just as the adept starts his concentration from concentrating on "Kasinas". It is only later on that the concentration becomes objectless. Dharana is the preceeding condition to Dhyana (meditation) which means an undisturbed state of an even current of thought. This has the effect of giving us a clear and distinct representation of the object first by its aspects, but later on the representation of the object changes into a full and lively presentation of it. Thus Dhyana makes a disclosure of the reality of the contemplated object. Dhyana culminates into Samadhi. It is

RATIONAL RELIGION

a state when body and mind become dead to all impressions, and the mind gets adsorbed in all contemplation, and only the object (Dhyeya) is everything for the adept and nothing else. Dhyeya and Dhyana almost coincide, now

'तदेबार्थनिर्भास स्वरूपशुन्यभिव समाधिः''

Even this Samadhi has two different stages as we know Samprajiata Samadhi, in which the consciousness of the object is still left over. So it is called the 'salambana Samadhi'. It is that state where citta is single in intent and fully illumines the real object and removes the bonds of Karma and has the capability of restraining all mental modification. It is a state from which no downward fall is possible. This state is accompanied by Vitarka ideliberation. Vicara (reflection) Ananda (joy) and Asmita (sense of personality). In fact, these are the four ways in which this higher concentration develops

At this stage there is a direct knowledge of all, but one point we should bear in mind that the knowledge one attains is not through inference as most learned scholars may have even today, but the knowledge at the stage of samprajuate Samadhi is direct and without any error and not through inference

Asamprajuata Samadhi on the other hand is that stage where even the consciousness of the object has ceased to be No Chitvitis are left, the self attains its purest intrinsic state, thus finally ending in to Nirvana or Deliverance. The culmination point of all efforts for spiritual upliftment

It is a short introduction to Samadhi in Buddhism which is given no less importance in various schools of Indian Philosophy, particularly Jama and Yoga systems.



Science And The Universities

By-D. S. Kothari

Scientific Policy Resolution

Science has developed at an ever increasing pace since the beginning of the century, so that the gap between the advanced and backward countries has widened more and more. It is only by adopting the most vigorous measures and by putting forward our utmost effort into the development of science that we can bridge the gap. It is an inherent obligation of a great country like India, with its traditions of scholarship and original thinking and its great cultural heritage, to participate full in the march of science which is probably mankind's greatest enterprise to-day.

And the statement continues

The Government of India have accordingly decided that the aims of their scientific policy will be $\dot{\cdot}$

- (1) to foster, promote, and sustain, by all appropriate means, the cultivation of science, and scientific research in all its aspects—pure, applied and educational;
- (1) to ensure an adequate supply, within the country of research scientists of the highest quality, and to recognise their work as an important component of the strength of the nation,
- (iii) to encourage, and initiate, wite all possible speed, programmes for the training of scientific and technical personnel, on a scale adequate to fulfil the country's needs in science and education, agriculture and industry, and defence,
- (1v) to ensure that the creative talent of men and women is dissemination of knowledge, and for the discovery of new knowledge, in an atmosphere of academic freedom;

SCIENCE AND THE UNIVERSITIES

- (v) to encourage individual initiative for the acquisition and dissemina-, tion of knowledge, and for discovery of new knowledge, in an itmosphere of academic freedom.
- (vi) and, in general, to secure for the people of the country all the benefits that can accrue from the acquisition and application of scientific knowledge

The Government of India have decided to pursue and accomplish these aims by offering good conditions of service to scientists and according them an honoured position, by associating scientists with the formulation of policies and by taking such other measures as may be deemed necessary from time to time

This is a most heartening and welcome policy statement giving explicit regnition to the role and importance of science and technology in the affairs and progress of the country. To give concrete shape to this policy is no easy thing, no royal road. It requires relentless effort and vigorous action by the Government, the scientific community and the public generally. There is no doubt that a great beginning has been made. We have taken the first steps, and in this venture the first steps are paricularly difficult. As science grows in the country, its influence and effectiveness increases extremely rapidly. The interaction between science and society is a dynamic and an evolving thing

The Scientific Revolution

It needs no reminding these days that, in a historical sense, the most conspicuous feature of the modern world is science. We do not quite understand why the Scientific—the term is used here in its broad sense—was not realised by the great civilisations of antiquity—why and how it originated in Western Europs only a few centuries ago and then spread—all over the world? May be, to start with it was in the nature of a 'spontaneous fluctuation' which because of a peculiar combination of socio-economic factors, aided by colonial expansion, revival of ancient learning and an atmosphere of religious ferment gathered momentum rapidly instead of evaporating away as probably happened with somewhat similar events in earlier times. We do not understand why the growth of science during the preceding two years or so has occurred at an almost terrific pace—the doubling period of science is around 15 years. Much study and research in the history of science and social sciences would be necessary before we could hope to understand these things.

Let us for a moment see the Scientific Revolution against the backdrop of history—the evolution of the universe. It is meaningful to assign to the universe an age of 20-30 billion years (I billion——1,000 million), The sun is 10 billion years old, and it has about the same length of time ahead of it. As against this, the highly luminous B-type star has a lifetime of a few million years only. Incidentally, the

sun is a second, or even a later generation star as revealed by its chemical constitution. The first generation stars were originally of pure hydrogen which was transformed in their extremely hot interiors into different element ranging from helium. Some of these stars exploded in the course of their career, and scattered into space the elements synthesised in their deep interiors. These later found their way into new stars under formation—the second generation stars. One of them is our sun The earth in present form is about 5 billion years old. The most primitive forms of living organisms appeared on the earth perhaps 2 billion years ago, the first birds and mammals are about 200 million years old. Man appeared between 1-2 million years ago. Agriculture seems to be no more then 10,000 years old, and the first writing was invented some 6,000 years ago Science, as an important element in determining man's economic, cultural and spiritual 'climate' has been in operation for less than two centuries Man is now harnessing, under controlled conditions, a source of energy million times more powerful than chemical energy. Harnes ing nuclear energy demands deep insight and considerable progress in fundamental science, as distinct from empirical arts and crafts. It seems that man is now truly entering the 'age of homo samens' when he can aspire to a citizen not only of the One World in the making, but a citizen of the universe And it is no mean universe We do not know whether the universe is finite or infinite, but progress in radio astronomy is likely to provide an answer to this question within the next few years The explored part of the universe is populated by some ten billion galaxies, and each galaxy contains some hundred billion stars A typical galaxy has a diameter of hundred-thousand light years; Inter-stellar gas makes one to ten per cent of its total mass. During recent years planetary systems other than belonging to our sun have been discovered. (It is easy to show that for a planet the maximum size (radius) cannot be larger than about that of Jupiter) It is almost certain that intelligent life is no monopoly of the earth. May be, at no distant date man succeed in linking himself to a 'cosmic telephone network'.

Science Stresses Cooperation

The real strength of science lies in its relentless, vigorous and fearless pursuit of truth. Scientific laboratories which less than a hundred years ago were a curiosity and a rarity are now studded all over the globe. (Science teaching in India first started in the Calcutta Hindu College (which later became the Presidency College) founded in 1817 under the leadership of Raja Rammohun Roy.) Any discovery made anywhere soon becomes the common property of all. The language of science is a common language, and its achievements the heritage of all—the only truly common heritage. The world of science is an open one, and this has not altered essentially despite certain it aberrations has suffered because of its close connection with the apparatus of

SCIENCE AND THE UNIVERSITIES

war An example of cumulative effort that at once comes to our mind is that all particles in nature, be those electrons, antiprotons, neutrinos, or what not, must belong to one of two classes. One class of particles are called femins after Enrico Fermi (who first realised the nuclear fission chain reaction in December, 1942), and the other class is called basins after Professor Satyen Bose. Bose and Fermi were the first to study, about 1924, the relevant quantum statistics. Science gives first place to cooperation and not competition, and its roots lie deep in man's highest capabilities and aspirations. With the growth of science, further research generally becomes increasingly complex and costly. In some highly specialised and sophisticated fields, cooperative effort on a more or less world-wide basis becomes almost a necessity, e.g., manned flight to themoon or even the 1,000 billion electron-volt accelerator required for investigating the interactions between elementary particles (including such fundamental problems as whether in elementary processes the direction of the flow of time can be experimentally determined).

As a direct contribution of science, the average span of human life (expectation of life at birth) has increased everywhere, and in some countries it is three times of what it was a few years ago Whatever the conflicts and bigotries that afflicts the world today, there is no denying that we are witnessing, for the first time, cooperation in science and other fields on a scale and extent never attained before Less than two years ago the U N. General Assembly adopted a proposal that through concerted effort of the 'rich' countries, the less developed countries be assisted to achieve by the end of the present decade an annual rate of growth of at least 5 per cent in their national economy (that is about 25 per cent yearly increase in per capita income) A five per cent rate of growth corresponds to a doubling period of The growth-rate of the national economy during recent years has been about 4 per cent for the USA, and about twice this for the USSR To attain the above target the countries concerned would need probably an economic aid of the order of \$ 10 billion on a long-term basis this is about one per cent of the yearly national incomes of the rich countries Incidentally, \$10 billion is about one-tenth of the yearly expenditure of defence by them One cannot be wholly rational in these matters, but it seems that world prosperity would be much easier to realise if there were world disarmament

Science Introduces Unpredictability in the March of Events

The overwhelming impact of science on society has for the first time in human history introduced an element of unpredictability and uncertainty not present in earlier times. It arises from the basic fact that in the very nature of things, fundamental discoveries in science are inherently unpredictable. When in 1905 Einstein established as a direct consequence of the theory of relativity the

equivalence between mass and energy—the famous equation $E=mc^2$ —who could have even imagined that within half a century it would constitute the basis of nuclear weapons of colossal power of destruction making nonsence of the classical concept of war. The abstract, the so called 'useless', is often the shortest road to the concrete and the 'useful' but the road is not known in advance. Broadly speaking, we can only plan for science but we cannot plan science

In passing, one may mention that the above reference to the unpredictability in history has no relation with the ultimate question of freedom and creativity versus necessity and determinism of historical events do men direct and control the stream of history or is it that the stream carries man, like floating straw in a river, along a predestined course? This is an unanswered question, but is it a valid question to ask, or is it a pseudo-question which we ask because we do not have knowledge enough not to ask it—we do not quite know. We may recall the observation of Einstein.

I do not at all believe in human freedom in the philosophical sense Everybody acts not only under external compulsion but also in accordance with inner necessity. Schopenhauer's saying, "A man can do what he wants, but not want what he wants," has been a very real inspiration to me since my youth; it has been a continual consolation in the face of life's hardships, my own and others', and an unfailing wellspring of tolerance. This realization mercifully mitigates the easily paralysing sense of responsibility and prevents us from taking ourselves and other people all too seriously; it is conducive to a view of life, which, in particular, gives humour its due

Freud held that our conviction about freedom of choice is illusory. Where we feel we have exercised free choice "we actually leave the matter to be decided by our unconscious mind and then claim the credit for the outcome. It unconscious mind is taken into account, therefore, the rule of determinism is of general validity."

Apart from the element of unpredictability injected by science in the march of events, the other two important characteristics of the Scientific Revolution are the rate of growth of science and the new role and significance of the universities.

Growth Rate of Science

Consider the rate of growth. The total achievement to date in science and technology is indeed remarkable, but even more striking is the rate or peace of progress. A number of different indices indicate, as brought out clearly in the pioneering study of de S. Price, that over the last 200 years or so, scientific knowledge and things directly related to science have been growing at an average rate of 5-7 tration, take the case of science journals, a key innovation of the Scientific Revolution. Beginning with a handful of journals about 1750 A. D., the number rose to

SCIENCE AND THE UNIVERSITIES

about 1,000 in 1850 A D and is now nearing 100,000 Probably. it would reach a million by the end of the century. In the case of papers notified to be read at our Science Congress, the number was 35 at the first session of the Congress in 1914. (The Congress during the first year had an income of Rs 833/- and an expenditure of Rs 504/-) The number of papers rose to 900 at the Silver Jubilee Session in 1938, and it was 1,300 for the 1962 Session These figures show an average doubling time of somewhat less than 10 years. [Curiously enough, even the number of elementary particles discovered during the last few decades show a doubling period of 10 years | The number of scientists has been rapidly increasing at about the same It has been said that the number of Scientists at any time is roughly one-third of the number of papers published upto that time. This applies to the number, and also to the extent and depth of knowledge, but, of course, not to the quality of mind We do not expect an Archimedes or an Aryabhatta of today to have a really superior mind than his predecessor. (The situation in this respect is somewhat similar to that of the lifespan The mean life-span as a consequence of science has increased considerably, but the maximum life-span has remained about the same)

Notice that a doubling period of 15 years means that about 90 per cent of the scientists who ever lived are with us now Frankly, we do not understand why the doubling time of science should be around 10-15 years Of course, this exponential rate of growth cannot continue indefinitely. If the present rate of increase in the number of scientists were to continue for another hundred years or so, the number of scientists would exceed the total world population—an obvious impossibility Sooner or later, therefore the growth rate of science would come down, and perhaps level off eventually with he growth-rate of population. In fact, the first signs of an onset of saturation are visible today in the countries which are in the vanguard of science A consequence of the exponentially expanding science is that the time gap between basic discovery and its application is continually diminishing It was a few decades in the last century. It is now less than a decade as vividly illustrated by transister and now by laser. So rapid is the pace of scientific progress that a scientific paper is often out of date by the time it is in print, a graduate is almost adolescent on the day of his graduation, a weapon-system already obsolete by the time it is in production

Rich Countries and Poor Countries

In the contemporary world, rich countries are those which are rich in science and poor are those which are poor in science. This division of humanity into rich and poor is relativly a new thing, and has arisen because some countries have been fortunate to exploit science more fully than others it is an unfortunate by-product of the Scientific Revolution In the rich countries the economy is dynamic and in most of the poor it is almost static. This implies that the gap between the rich and poor

humanity is not only large but widening rapidly with time. Often the price of agricultul products in the poor countries remains constant, whereas the price of industrial goodsmanufactured by rich countries rises continually. This makes it all the more difficult for the developing countries to import the much needed capital equipment and machinery to raise their production For instance (as Paul Hoffman pointed out), the under-developed part of the world received in 1958 a total of \$ 2.4 billion in aid, but at the same time it lost \$2 billon in import capacity to pay more for manufactured goods and getting less for its agricultural produce. Such things tend to a dilute, to a considerable extent, the impact of aid given to developing countries. It should be possible, of course, to devise ways which would overcome this and related difficulties, but this will require great vision and courageous statesmanship. The wide gap between the developed and underdeveloped world is detrimental to the real interests of both The earnings of a proportion of our population equal to that of the total population of UK, are no more than what the people of UK spend on cigarettes and tobacco It is now established that smoking raises considerably the incidence of lung cancer If what is spent on smoking by the rich world were passed on to the newly developing countries to assist their food production, it would benefit both In this connection it is good to remember that the prosperity of the rich countries is due in no small measure to the contribution in material resources, craftsmanship and brains made by other countries. As an example of the uncommonly high level of handscrafts in India, we may recall Helley's (Secretary to the Royal Society) letter of 1686 "I have seen a great curiosity viz, a calicoe shirt brought from India, which is woven without a seam all of one piece, which I should have thought impossible had I not seen it It explains the Scripture relation of our Saviour's coat which was without seam "

'Seeding Nuclei' for Exponential Growth

In former times when one country helped another, or was forced to assist another bp political pressure or war, the "donor country" lost what was gained by the 'recipient country'. If it was a transfer of land or other material resources, one country could only gain it at the expense of the other. But in the contemporary world as progress and prosperity depend mainly upon harnessing science and technology, the situation is very different. By imparting scientific knowledge and techniques to a less developed country, a donor country loses nothing this is, of course, an over simplification. It is of some importance to recogise that an exponential growth rate of science (with a doubling period much less than the population doubling period) fortunately makes it possible for an "advanced country" if it so desires, to make a major contribution towards the rapid development of a

SCIENCE IN THE UNIVERSITIES

newly developing country, it could supply an adequate number of technical men, material resources, etc to serve as 'seeding nuclei' for the operation of the exponential growth process in the recipient country, without sensibly affecting its own economy or rate of progress Of course, and is no substitute for local initiative and effort. In a sense and is deserved only if one could do also without it, but the pace would be slower. This is not the place to pursue the subject further, but it is apparent that the main obstacles to rapid progress are now largely social and psychological there is no lack of resources.

A country which has newly 'taken-off' in science can with determination achieve a growth-rate higher than that achieved by the 'early starters' Some countries have done it. It seems that the early starters and the late starters would, after time, join together and have a growth rate corresponding to the stage of saturation. Science and Agriculture

In countries where agriculture has been modernised the output has increased rapidly. Where agriculture has not been linked to science, the output has remained almost stationary. Thus, as Lord Rutherford pointed out in his Address to the Silver Jubilee Session of the Indian Science Congress in 1938, the annual production of wheat in India had risen since 1914 from 8.3 million tons to no more than 9.5 million tons, while the exports in the same period had fallen from over a million tons to 10,000 tons. The present yield of wheat is adout 11 million tons. Rutherford said "In view of these facts, it would seem clear that m any national scheme of research, research on foodstuffs has a primary claim on India's attention. Quite apart from improvements in the systems of agriculture used in India, there is a vast field of scientific knowledge to the improvement of crops, for example, by seeking for improved strains suitable for local conditions, by research on fertilizers and in many other directions". And all this is no less true today.

R and D Expenditure and Scientific Manpower

Money spent on research and development is not an entirely satisfactory index of the development of science in a country. Much would depend upon the efficiency with which the resources are utilised. All the same, within limits, this is an index of considerable significance. The U.S.A. Government currently spends somewhat more than 2.8 der cent of the Gross National Product (GNP) on research and development and testing of new defence equipment. The amount is more than \$15 billion, that is Rs 7,500 crores per year. (Industry contributes an additional \$5 billion or so.) More than three-fourths of the amount goeg to work related to defence. The current level of research and development expenditure in our country is some 0.2 per cent of the GNP. In this context it is important to recognise that

the research and development expenditure in countries which have passed the 'take-off' stage in science has been increasing very rapidly during recent decades: the doubling period is less than 10 years. About 20 years ago the USA, Government and Industry, spent about 05 per cent of GNP on research and development—it was 01 per cent in 1920. (In 1940 the Government spent \$ 74 million, and \$ 2 billion in 1953, on R and D.)

The UK Government in 1939 spent on scientific research £35 million; the current figure is £45 million, representing a four-fold increase in real terms. The total expenditure by government and industry on research and development was £300 million in 1956 and £630 million in 1962—a rise from 17 per cent of the GNP to 2.7 per cent. The present research and development budget exceeds the total government budget of some decades ago—In 1909 the total budget was about £150 million.

We can have more research only when there are more men to do it. In the USA the number of professionally qualified scientists and engineers constitute about 1.5 per cent of the population (In 1940 the percentage was 0.6 only. By 1970 it is expected to be 2 per cent) There is a close and direct connection between the percentage of national income spent on research and development and the number of scientists and technologists expressed as a percentage of the total population. We cannot have one high and the other low without leading of inefficiency and wastage. To do more science we need more scientists. Investment on science and investment on man go together (Figure I). This brings us to the third major characteristic of the Scientific Revolution.

Science and Humanism

In the early days of the Scientific Revolution science had hardly any place in the universities though there were some individual contributions of the highest rank Science was often sneered at and its votaries held to ridicule. Steele wrote in The Tatler commenting on a paper on a brainless child, published in the Transactions of the Royal Society, that it was a pity the child did not live long enough for, otherwise, he would have made a fit President of the Royal Society. To believe in magic and sorcery was an index of progressive views Medical astrology was regarded as the crown of medical science. Objective and verifiable knowledge of nature which could liberate man's mind from superstition, fear and shackles of authority was lacking. The reigning subjects in the universities at the time were theology, grammar, rhetoric and astrology. With the progress of the Scientific Revolution 'science found its way thio the universities, but it had to meèt with opposition and it was admitted reluc-

SCIENCE IN THE UNIVERSITIES

tantly The situation now, of course, is entirely different and, if anything, the pendulum tends to swing a little too much on the other side. Incidentally, what happened once with science is to some extent happening today with technology. Our Association can play an important role in bringing about an adequate recognition of the humanistic side of science and technology. Properly taught, science and technology have as much (if not more) humanising influence as any other combination of subjects. Our Association should also give serious attention towards creating a public awareness of the basic and needs requirements of science—support of science eventually depends upon enlightened public interest in science.

Barometer of Science

In the modern world, the universities make by far the largest contribution to fundamental science. This has given a new status and a new significance to the place and role of universities in national economy. In fact, the level of science and technology in the universities provides a reasonably good barometer to the standard and health of science and technology in the country. In a developing country the strengthening of the universities is fundamental to everything else.

Combination of Teaching and Research

The experience of more than a century, beginning with the great German Universities, has clearly shown that teaching and research flourish best in combination in isolation they both wither. The best of either is achieved in an environment where both are culitvated. In this combination of teaching and research, education and discovery, lies the real strength of the universities.

In the UK abuot 50 per cent of the expenditure in the universities, as also the time of the teaching staff, is spent on research. The US Government in 1962 spent nearly \$ one billion (Rs 500 crores) on rerearch and development in the universities. This was seventy times larger than the amount spent in 1940. A recent Report on 'Meeting Manpower Needs in Science and Technology' by the US President's Science Advisory Committee has strongly urged that in order to meet the nation's urgent needs the output of first degree holders in engineering, mathematics and physical sciences, as also the output of doctorates, be double by 1970. This would require a yearly expenditure of \$ 8 billion (\$ 2.7 billion research as against the present figure of \$ 3 billion. In 1961 about 645 000 students were enrolled in the USA for degrees in science and engineering, and the number of teachers was about 100,000.

There was a time about a hundred years ago when a gifted irdividual could encompass the whole of science. This is no longer true today Science and techno-

logy are now divided into some 103-150 subjects. The division is often arbitrary. It is hardly possible for any person today to master even one subject. The fragmentation of science, if it is not to become a self-defeating process, has to be supplemented by cross communications cutting across subject-barriers. There must be a continuing re-shuffling of boundaries between subjects. Fragmentation is artificial. science, in a sense, is a unity

Revolution in Curriculum

Let us for a moment turn to physics How are students and teachers to keep pace with the subject growing bigger every day at an exponential rate? There is so much to learn to-day, and there is so much more to learn with every passing year It is apparent that if we are to cope with the explosion of knowledge we need a veritable revolution in curriculum, in methods of teaching and in methods of learning Anything which is of a passing interest, which has only a limited relevance, which does not help to broaden and strengthen understanding, can have no place in a high school or undergraduate course. Also, we need greater stress on mathematics as the basic tool for understanding physics. To bring about this desperately needed revolution in syllabus and nothing short of a revolution will dowe require the combined effort of top university researcher-teachers and the school teachers We need chahnnels of communication between the school and the univer-The PSSC book produced by a band of outstanding US physicists and teachers from universities and schools is a magnificient of example of cooperative effort. The book has been successfully tried in hundreds of school in the USA. Even more important than the contents of the book is its highly commendable, novel and bold approach. Preparation of similar text books in science subjects suited to our secondary schools is in hand. If the programme of the production of first-rate text book and other work is to succeed, the writing of such books should be given recognition (by learned societies etc.) same as to first-rate research. This has been also stressed by the Weinberg Report on 'Science-Government, and Information' (1963) Scientific and technical books are generally very expensive. It is most important to arrange for the production of cheap editions and paper backs to bring them within easy reach of our students.

Climate of Free Enquiry and Scientific Tradition

Progress in science requires a 'climate' of free enquiry, frank and vigorous criticism and fearless expression of opinion. This becomes easier to organise, promote and foster if there are strong universities with front rank schools of post-graduate studies and research. It is important that a substantial proportion of the

SCIENCE IN THE UNIVERSITIES

best men and leaders of science in the country should be in the universities, in contact with and inspiring young minds and sharing in their joys and difficulties. Also every endeavour should be made to increase the proportion of men at the working bench to those at the administration desk to raise the proportion of small and modest laboratories doing big work to big laboratories doing small work

To establish scientific traditions in a developing country needs deliberate effort and it also takes time. To quote Michael Polyani. "Those who have visited the parts of the world where scientific life is just beginning, know the back-breaking struggle that the lack of scientific tradition imposes on the pioneers. Here research work stagnates for lack of stimulus, there it runs wild in absence of any proper directive influence. Unsound reputation grows like mushrooms based on nothing but commonplace achievements, or even on mere empty boasts. However rich the fund of local genius may be, such environments will fail to bring it to fruition."

It is generally true that creativity of an individual continues longer in a university environment than elsewhere because of the continuing challenge of youth. A recent editorial in Science said—the path to new discovery for a scientist who has already made his reputation is often blocked by too much equipment, too much money, and too much seeking after status and security. There is relatively little danger of this happening in a university

It has been said that as a recipe for slowing down the progress of science, there is perhaps hardly any better than to provide a big network of committees, give them great prestige, and put on them the best men, the most active scientists from the laboratories

Team Work in Science

Scientific work is now increasingly becoming more and more of a team effort. In a sense this is inherent and instrumental in bringing about a rapid progress of science. Problems have become increasingly complex needing increasingly elaborate equipment. The importance of team work in science was particularly brought out during. World. War II It paid rich dividends. The most successful laboratories functioned almost like large families where the members shared together the joys and disappointments of work.

In developing and promoting this spirit of team work, the contribution of the universities is of special value. As Frederick Seitz, President of the U.S. National Academy of Sciences observed in a recent address. "What is emphasized here is that in the main the concept of teamwork in science has evolved most rapidly and most effectively through university channels during the past forty years."

Balance in Allocation of Resources

It is apparent that if good results in education are to be achieved there must be a reasonable balance and coordination between resources allocated to teaching in science, engineering, agriculture and other subjects. There has to be a proper distribution of resources over the whole educational spectrum. To unduly concentrate on one sector at the expense of others may put the machine out-of-gear and result in a waste of resources.

If research institutions outside the universities expand at too rapid a pace this would result in depleting the universities of their men and, may be, also of the money which should go to them. In the long run weak universities would inevitably weaken the research institutions. In this context, the report by the (U.K.) Institute of Physics and the Physical Society, just issued, is of considerable interest. Commenting on it The Economist (London) has said

The two learned bodies are alarmed at the way good physicists are absorbed into government establishments, lured by salaries and by research facilities that they could never hope to find outside them (few organisations pay scientists as well as, for example, the Atomic Energy Authority). Once there, they are lost forever to the universities, to teaching and to science generally. The universities see their own teaching standards in danger because good scientists will stay to teach only if they have facilities for research, and the universities are defined the right to provide those facilities because they have already been installed behind some government security fence

Underlying this complaint is the brutal fact that many of these government establishments have turned to university-type pure research because they are no longer required for their original purpose. Much of the work now done by the Atomic Energy Authority is of highly academic nature. So is the work done by the Ministry of Aviation's radar research at Malvern. They are openly poaching on the universities' preserves, but what would one have them do, leave their equipment idle and their skilled staff underemployed? The problem of providing for the free exchange of research staff between universities and government establishments is one that has exercised several committees of investigation and none has come up with any apparently workable solution, not least because, as the report stresses, the difference in salaries paid presents insuperable difficulties to all but the most unworldly (The Economist, 31 August, 1963)

When there is a deficiency of competent men, it is wiser to invest them generally in the universities, thus combining teaching and research. If the investment

SCIENCE IN THE UNIVERSITIES

and effort exceed a certain critical size (and with proper feedback), it would generate a sort of chain process providing many more of more able men

Cost of Education

It is an interesting fact that over a wide range of countries the cost per student on university education excluding board and lodging is comparable to the per capita national income. Thus, the expenditure per university student is roughly Rs 400 in India as against £ 600 in the UK and \$ 3,000 in USA. The USA figures facultywise are: Humanities—\$ 3,200, Education—\$ 3,300 Social Sciences—\$ 3,250, Biological Sciences—\$, 3,374, Physical Sciences and Mathematics—\$ 3,380, Engineering—\$, 4,020. (The P esident's Science Advisory Committee Report on 'Meeting Manpower Needs and Technology.) A University lecturer's salary in the UK is about twice the per capita income.

Centres of Advanced Study and Research

At the level of research and postgraduate work, expenditure even in newly developing countries has to be roughly comparable to that in more advanced countries. With limited resources of developing countries this can only be brought about by concentration of resources. By coordination amongst the universities and by careful selection it should be possible to develop a modest number of 'centres of excellence'. In other words, one should aim at establishing high peaks—'centres of advanced study' in carefully selected subjects and universities. These centres would serve as 'breeders' for new centres of excellence. Concentration of effort in the initial stages is a vital thing for developing countries. Also, there must be close cooperation between universities, national laboratories and other research organisation so that in the establishment of the centres fullest use is made of all available resources.

Also as Lord Hailsham has pointed out in his recent book on Science and Politics (1963) a healthy relationship between government and universities is of central importance in ensuring a balanced and fruitful interaction between government and science generally

The conclusions are simple and apparent. But often it is the obvious things which are the hardest to implement

(i) Everything possible should be done to strengthen the universities (e g, improvement of teacher to pupil ratio, library and laboratory facilities) specially at the postgraduate and research level, this should be a key point in the plan and pattern of the deployment of the country's resources in talent and facilities. In the context of the present meagre level of facilities, the layout on the universities should at least be doubled in five years.

Strong postgraduate schools are our most unrgent requirement, and to organise these effectively all available resources of the universities, national laboratories and other agencies would need to be pooled together

- (11) In the universities, good work, good teaching and good research should be energet-cally and generously supported at all levels. In science the output in terms of achievement is directly proportional to the input in terms of hard and honest work
- (111) Contacts (including movements and exchange of scientific staff) between the universities and national laboratories, scientific government (1960) departments, and industry should be vigorously promoted and stiengthened. Any one who has a real competency and willingness to participate in university work should be encouraged to do so—so great and urgent is our need that all resources need to be fully exploited.
- (10) 'Right Climate', leadership and dedication are important factors in promoting team work and in generating scientific work of high quality. Able and gifted men should be given every opportunity for concentrated and sustained work free from petty worries and distractions. In scientific establishments the administrative load and 'routines' should be cut down to a minimum.
- (v) Our resources are limited, so one has to spend more thought to get more out of our resources—spending thought is more difficult than spending money

The US President's Science Advisory Committee in its recent Report on 'Scientific Progress, the Universities and the Federal Government' (1960) (prepared under the chairmanship of Professor G T Seaborg, now Chairman of the Atomic Energy Commission) states "Both basic research and graduate education must be supported in terms of the welfare of society as a whole. It is in this large sense that the role of the Federal Government is inevitably central. The truth is as simple as it is important whether the quantity and quality of basic research and graduate education in the United States will be adequate or imadequate depends primarily upon the government of the United States. From this responsibility the Federal Government has no escape. Either it will find the policies—and the resoures—which permit our universities to flourish and their duties to be adequately discharged—or no one will."

These are wise and powerful words, and they apply to us no less. And, there is perhaps no finer vision of a university placed before us than what Shri Nehru said at a University Convocation some years ago. "A university stands for humanism, for tolerance, for reason, for the adventure of ideas and for the search for truth. It stands for the onward march of the human race towards even higher objectives and the people."

SCIENCE IN THE UNIVERSITIES

That Science has radically altered man's material environment needs no saying. It has brought within the reach of common man (but not everywhere so far) a level of prosperity never attained before. At all times great seers and sages have dreamt of such a world, but till now the necessary means, depending as they do not on science and technology, have been lacking. In the great civilisations and cultures of antiquity, and as also of later times, slave labour was an integral element. Aristotle said slavery could only be abolished when machines could be invented to do manual work. This is what has happened, but it has taken more than two thousand years to do it. Just as machines have now liberated man of manual drudgery, so the new developments in cybernetics—computation and automation—could in the near future take away from him lithe burden of boring work and mental rudgery. Again, whereas till now it has been the pressure of environment which has influenced the course of organic evolution, now man using his unique faculty of mind and utilising the power that the discovery of science has given him can, it appears, shape in a deliberate way his own destiny

The pursuit of material affluence and power, which has been till now a dominant thing, is likely to give way to pursuit of higher values and fulfilment in a deeper sense—'fulfilment society' to use Huxley's term This is what Acharya Vinoba Bhave calls the age of science and spirituality. All this would come if man can escape a nuclear holocaust. There is no hiding the grim fact that man today faces an unprecedented peril in depth and extent in the shape of a possible misuse. deliberate or accidental, of nuclear knowledge. The explosion energy released in war by man in all history totals to about 5 million tons (5 megatons) of chemical explosive, say, TNT The total energy released in nuclear test explosions during these years of 'peace' is equivalent to more than 500 megatons of TNT. If a full-scale nuclear war breaks out the explosion energy may reach tens of thousands of megatons, and hundreds of millions of fatalities in the first few hours to a few days of the outburst of war. 5-500-50,000 MT are the awesome numbers of our times Atom and ahimnsa, or to put it differently man's knowledge of outer space and the space within his skull, are not in balance. It is this imbalance which mankind must seek to redress.

Man now faces himself He faces the choice of rolling down an abyss to partial extinction or raising himself to new heights of fulfilment as yet unimagined

Outlines of Karma in Jainism

Dr. Mohan Lal Mehta, M. A. Ph. D.

All phenomena of the universe are linked together in the universal chain of couse and effect. No event can occur without having a definite cause behind it. To find out the cause and condition under which an effect is produced has always been the aim of the various branches of science and philosophy in the world unanimously declare that the law of cause and effect is the most universal of all laws. It is the only law which governs all phenomena however gross or fine they may be. All the forces of nature whether physical or physical obey this law. Every action of cur body, speech, or mind is the result of some force or power which is its couse. At the same time, that which is an effect of some cause becomes in turn the cause of some other effect and thus, the chain goes on extending its sphere.

Under the sway of the all-pervading law of cousation, there is no room left for chance or accident. What we generally regard as an accidental event is really a product of some definite cause which is not known to us on account of our limited knowledge. In other words, accidents are not fortuitous but they have some definite couse behind them, although we are not always aware of it on account of the limitation of our knowledge. In ancient times, when the scope of knowledge of people was extremely limited they used to explain accidental events by attributing them to some supernatural powers. Such accidental effects of unknown causes were called Providential. Really speaking, all accidents have their definite causes whether we unscientific mind, is natural or causal and not supernatural or accidental to a scientific mind.

Meaning of Karma

The Jama thinkers do not regard this universe as a mere aggregate of the six substances set together by some supernatural authority They hold that it is a system in itself, subject to some definite laws inherent in its own constitution. Certain phenomena occur regularly in certain circumstances and not otherwise. There is a universal law of causation operating in the universe. The phenomena of life and consciousness are not similar to the phenomena of matter or energy. In pure material activity, there is growth by addition in dead objects which is a product of chemical law only, whereas a conscious being takes to itself particles foreign to those that are already in the body and changes their nature and assimilates them with its own body. Moreover, living beings reproduce themselves in their species These characteristics are not possessed by dead matter Jainism regards soul to be real and indefinite in Each soul possesses some individual characteristics defferent from others number The doctrine which gives us some explanation of our individual characteristics, ie, some satisfactory answer to the factors of our individuality which we have at present and tells us how these factors were produced as the result of the forces generated in the past is known as the doctrine of karma. In other words, the doctrine of karma is the law that interprets our actions and reactions found in the form of introspection as well as behaviour

According to Jama philosophy, every individual soul possesses infinite intuition, infinite knowledge, infinite power, and infinite bliss. All these attributes belong by nature to every soul in its perfection. Mundane sounds are not perfect because their knowledge, energy, etc., are found to be restricted. They are not perfectly free to enjoy complete knowledge and unrestricted bliss. Why is it so? What restricts their innate faculty of knowing, etc.? The answer is. They are infected by something foreign which veils their natural faculties. This foreign element is known as karma. Jamism does not mean by karma 'work or deed.' According to Jama conception, karma is an aggregate of material particles which are very fine and are imperceptible to the senses. It enters into the soul and produces changes in it. It is a form of matter which produces certain conditions in the mundane souls that are suffering from the shackles of birth and death from beginningless time.

The entire cosmos is full of that kind of fine matter which can become karma. Through the actions of body, mind, and speech, the fine matter gets into the soul and is tied to it according to the modifications of consciousness consisting of kasayas, i.e., anger, pride, deceit and gread. Therefore, first of all there is an influx of karmic particles and then there occur certain activities of mind which are responsible for the actual bondage. In the state of bondage, soul and karma are more intimate

than milk and water Once matter enters the soul, it causes various kinds of effect The bondage is of four kinds, according to its nature, duration, intensity. and quantity. The activities of thought, speech, and body are responsible for the nature and quantity, the duration and intensity result from attachment and aversion. Karma may remain latent in the soul for a definite period without emerging into appearance When the moment for its enjoyment arrives, it becomes apparent and releases itself

As has already been mentioned, the soul has been eternally infected by matter. i.e., its association with karma has no beginning. Moreover, it is gathering new matter every moment. The liberation of soul from matter is possible by certain means. The soul must stop the tnflux of new karmas and eliminate the acquired ones. Through this twofold method, it can attain the ultimate goal, i e, emancipation obstacles which impede the manifestation of its true nature are then automatically overcome, because it is released from the foreign domination of karma This being the situation, when liberation is attained it can undisturbedly make manifest its own innate, i.e., infinite knowledge, etc.

FOUR KINDS OF BONDAGE

The atoms that have become karma can be contemplated from four points of VIEW:

- 1. According to their nature (prakrts).
- 2 According to their duration (sthiti).
- 3. According to their intensity (rasa or anubhaga).
- 4 According of their quantity (pradesas) 1

NATURE

It has eight fundamental species (mula prakris) 2

- 1. Knowledge-odscuring karma (jnanavarana)
- 2. Intuition-obscurng karma (darsanavarana),
- 3 Feeling-producing karma (vedaniya),
- 4. Belief and conduct-obstructing karma (mohamya),
- 5 Age-determining karma (ayus),
- 6 Personality-determining karma (naman),
- 7. Status-determining karma (gotra),
- 8. Power-hindering karma (antaraya).
- 1 Karma-grantha, I, 2,
- 2 idid, I, 3,

Each of these eight species is divided into a number of sub-species (uttaraprakrtis) The latter can be further classified into yet smaller sub-divisions, so that the entire number of karmas is exceedingly large. For our present purpose, only the eight chief species and the 158 sud-species are of importance

KNOWLEDGE-OBSCURING KARMA

That karma which obscures the knowing faculty of soul is known as knowledge-obscuring karma, i.e., jnanavarana karma. It is divided into five sub-species (uttara prakrits) according to the five kinds of knowledge.

- I Mati-jnanavarana karma—It causes the obscuration of the knowledge acquired through the media of senses and mind.
- 2. Stuta-jnanavarna karma —It produces the obscuration of the knowledge acquired by reading or hearing scriptures or by the words of an authority
- 3 Avadhi-jnanavarana karma —It hinders direct knowledge of material objects
- 4 Manahparyaya-nanavarana karma—It obscures transcendental knowledge of the thoughts of others
- 5 Kevala-jnanavarana karma—It hinders the faculty of omni-science inherent in a soul by natural disposition

INTUITION-OBSCURING KARMA

This kind of karma is called darsanavarana karma. In Jaina philosophy, the word 'darsana' is used to signify two meanings. First, it means belief, opinion, or faith. Secondly, it has also the meaning the awareness of an object or the cognition of a thing in its general form. It is the first stage of knowledge which is known as indistinct knowledge. In ,darsanavarana karma' the word 'darsana' is meant to signify thesecond meaning. It can be translated as intuition, indeterminate perception, indistinct knowledge, undifferentiated cognition, or perception in the sense of general cognition. That karma which obscures the faculty of intution is called intuition-obscuring karma. It is of nine subspecies according to the four species of intuition and five kinds of sleep.

- 1. Caksurdarsanavarana karma—It produces the obscuration of the intuition conditional upon the eye
- 2 Acaksurdarsnavarana karma—This species causes the obstruction of the intuition conditional upon the four senses (other than the eye) and mind
- 3 Avadhi-darsanavarana karma—It hinders the faculty of transcendental intuition of material things
- 1 Karma-grantha, I, 4; I, 9
- 2 Karma grantha, I, 10-12

- 4 Kevala-darsanavarana karma—It produces the obstruction of the faculty of complete intuition.
- 5 Nidra karma—This type of karma causes a light and pleasant sleep, out of which the sleeper is aroused by the clicking of fingernails or by a slight call
- 6. Nidranidia karma—This type of karma produces a deep sleep, out of which the sleeper can be awakened by being shaken violently
- 7 Pracala karma—It causes a sound slumber which overtakes a person while sitting or standing
- 8 Pracalapracala karma This species of karma causes intensive sleep that overcomes a person while walking.
- 9. Styanagrddhi karma—It produced somnambulism This kind of sleep is also called 'styanarddhi.' The person possessing this kind of slumber unconsciously acts in the state of sleeping but forgets what he did when he wakes.

Feeling-Producing Karma

The feeling of pleasure and pain is caused by this species of karma known as vedaniya karma. It has, therefore, two subspecies ²

- 1 Sata-vadaniya karma —It causes a feeling of pleasure as for instance, we have the feeling of pleasure by licking something sweet like honey, etc.
- 2 Asata-vedaniya karma—It produces the feeling of pain as for example, pain is produced if one is hurt by a sword

The sata-vedaniya is predominant with gods and human beings, although pain can be produced with the former at the time of the downfall from the heavenly world and with the latter through cold and heat, death and accident, and the like. Animal beings and beings of hell experience chiefly the asata-vedaniya, although on some occasions, they also experience a feeling of pleasure.

Belief and Conduct-Obscuring Karma

This kind of karma obstructs true faith and right conduct. It is called mohaniya karma. It has two chief divisions obstruction of belief and obstruction of conduct, i.e., darsana-mohaniya and caritra-mohaniya.

- (a) Darsana-mohaniya karma—It produces an obstruction of the faith of the true nature of objects The obstruction is further divided into three sub-species.
- 1. Mathyatva mohaniya—It produces complete wrong belief or heterodoxy 'The soul possessing this kind of mohaniya karma does not believe in the truths as proclaimed by a true authority but believes false prophets who enjoin false doctrines to be saints

¹ Ibid . 1. 12.

- 2. Samyaktva mohaniya—It induces correct belief It is not the right faith in its completeness but only in a preliminary degree. The true belief in its completeness is obtained only when the samyaktva mohaniya karma is entirely destroyed, as for instance, the sun which is covered by white clouds only shines perfectly after the clouds have been removed.
- 3. Misra mohaniya—It produces a mixed belief having some degree of truth and some of falsity. In other words, it causes a kind of indifference between true faith and false belief. It is a mixture of both samyaktva mohaniya and mithyatva mohaniya. That is why it is also called samyagmithyatva mohaniya.
- (b) Canit a-mohaniya karma—This kind of mohaniya karma obscures right conduct which is the innate property of soul. It obstructs the soul from acting according to the right prescriptions of scriptures or any authoritative sources. The obstruction of conduct is produced through the sixteen passions (hasayas) and nine quasi-passions (no-kasayas)
 - (1) Kasaya—There are four chief kasayas. anger (krodha), pride (mana), deceit (maya), and greed (lobha)

Each of these is again classified into four sub-divisions according to the intensity of their nature. The four sub-divisions are

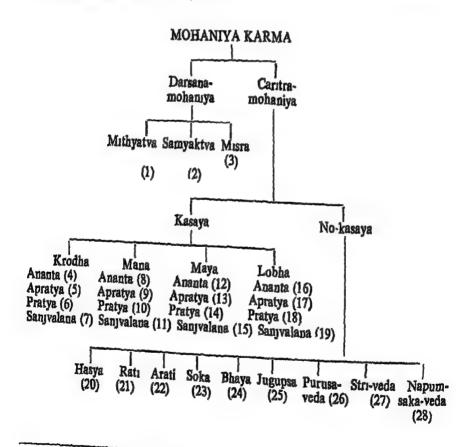
- [Anantanubandhin—It completely hinders right belief and conduct The soul possessing anantanubandhin anger, etc, can never have right belief and conduct It lasts for the whole of life.
- 2 Apratyakhyanavarana—It hinders partial self-discipline but allows the existence of true belief
 It lasts for one year
- 3. Pratyakhyanavarana—It obstructs the beginning of complete self-discipline or renunciation but does not prevent the existence of right belief and partial self-discipline It lasts for four months
- 4. Sanjualana—It hinders the attainment of complete right conduct (yathakhyata carura) Its effect lasts for one fortnight.
 - (11) No kasaya-Quasi-passions are divided into nine categories
 - 1 Hasya-Laughing and joking fall under this category
 - 2 Rati-Proper or improper liking for a certian object is called rati
 - 3 Aratt—Proper or improper disliking for a particular thing is named
 - 4. Soka-Sorrow for an object is known as soka

^{1.} Commentary on Karma-grantha, I, 13

- 5 Bhaya-Fear is caused by bhaya karma
- 6. Jugupsa-It is a kind of disgust.
- 7. Purusa-veda—Through this, in the male the desire for union with a female is produced.
- 8. Stri-veda—Through this, in the female the desire for union with a male is excited.
- 9. Napumsaka-veda—The third sex is produced by the rise of this karma.

 The sexual urge with them is exceedingly strong, since it is directed towards male and female both.²

The caritra-mohaniya karma has accordingly twenty-five sub-species. Adding the three sub-species of the darsana-mohaniya to is we have in all twenty-eight sub-species of the belief and conduct-obscuring (mohaniya) karma. The following table will show the sub-species of mohaniya karma.



I. Commentary on Karma-grantha, I, 14-9; I, 21-2.

Age-Determining Karma

It confers on a being a certain quantum of life in any one of the states of existence. The following are the four sub-species of ayus karma:

- 1. Deva-ayus-It determines the celestial age
- 2. Manusya-ayus-The human age is determined by it
- 3. Tiryag-ayus—This determines the age of animal life.
- 4 Naraka-ayus—The age of hellish being is determined by it.

Personality-Determining Karma

It causes the individual diversities of souls. It is known as nama karma. The number of its sub-species is 103. These sub-species are mostly quoted in a fixed succession in four groups pinda-praketis, pratyeka-praketis, trasa-dasaka and sthavara-dasaka. The names of the causes of the sub-species are according to the names of the sub-species.

- (a) Pinda-praktis-There are seventy-five sub-species in this group
- 4. States of Existence—Celestial state of existence, human state of existence, animal state of existence, and hellish state of existence
- 5 Classes of Beings—A being with one sense, two senses, three senses, four senses, and five senses
- 5. Bodies—Physical body of animals (including vegetable kingdoni) and human beings, transformable body of fine matter, projectable body of pure matter, electric boby, and karmic body.
- 3. Chief and Secondary parts of Bodies—The chief and secondary parts of the physical body, of the transformable body, and of the projectable body The electric body and the karmic body have no parts.

15. Bindings:

- 1. The binding of physical boby with previous physical body
- 2. The binding of physical body with electric body
- 3. The binding of physical body with karmic body
- 4. The binding of physical body with electric and karmic bodies
- 5 The binding of transformable body with previous transformable body.
- 6. The binding of transformable body with electric body
- 7. The binding of transformable body with karmic body
- 8 The binding of transformable body with electric and karmic bodies

1. Doctrine of Karma in Jain Philosophy, p 11

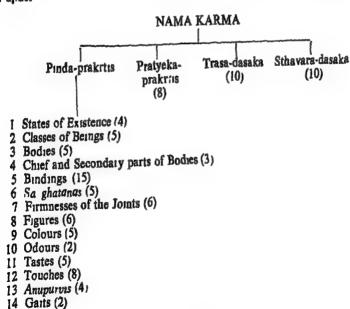
- 9 The binding of projectable body with previous projectable body.
- 10 The binding of projectable body with electric body
- 11. The binding of projectable body with karmic body
- 12. The binding of projectable body with electric and karmic bodies
- 13 The binding of electric boby with previous electric body
- 14 The binding of electric body with karmic body
- 15. The binding of karmic body with previous karmic body

Cerain types of bodies are not bound with some particular types of bodies as for instance, physical body has no binding with transformable body and so on Hence, the bindings are only fifteen in number

- 5 Sanghatanas—Sanghatana is a type of scraping as a rake gathers together the grass that has scattered about According to the five bodies there are five sanghatana nama karma. The scraping of the matter of the physical body, of the transformable body, of the projectable body, of the electric body, and of the karmic body.
- 6 Firmnesses of the Joints of Physical Body—Vajra-rsabha-naraca-samhanana is an excellent joining in which two bones are hooked into one another, rsabhanaraca-samha-nana is not so firm, naraca-samhanana is still weaker ,ardhanaraca-samhanana is a joining which is on one side like the preceding one, while on the other, the bones are simply pressed together and nailed, kilika-samhanana is a weak joining by which the bones are merely pressed together and nailed, and sevarta-samhanana is quite a weak joining in which the ends of the bones only touch one another
- 6 Figures—The sansthana-nama-karma determines the figure of a being Six types of figures have been discussed in the Jaina doctrine of karma: the entire body to be symmetrical, the upper part of the body to be symmetrical, not the lower one, the body below the navel to be symmetrical and adove it unsymmetrical, the body to be hunch-backed, the body to be dwarf-like, and the entire body to be unsymmetrical
- 5 Colours—Black, blue, red, yellow, and white Other colours are produced by mixingonly.
- 2 Odours-Pleasant odour and unpleasant odour or good smell and bad smell
- 5 Tastes-Bitter, sour, acidic, sweet, and astringent.
- 8 Touches-soft, hard, light, heavy, cold, hot, smooth, and rough.

- 4 Anupurm.—When one existence of a soul is finished and it goes from the place of death to the place of its new birth, this state is called anupurm. There are four anupurms according to the four states of existence (gati) celestial, human, animal and infernal
- ? Gaits—To move in a pleasant manner as oxen, elephant, etc, do and to move in an ugly manner as camels, asses, etc., do.
- (b) Pratyeka-prakrtis—This group consists of eight sud-species superiority over others, capability of breathing, hot boby of the sun, etc., cold body of the moon, stars, etc., a body that is neither heavy nor light, the body of a founder of the Holy Order (tirthankara), normal formation of the body, and abnormal formation of the body
- (c) Trasa-dasaka—There are ten sub-species in this group a body possessing two senses, etc. gross body developed body, individual body, firmbody, beautiful and lovely parts of the body, gaining of sympathy without any obligation, sweet voice, suggestive speech, and honour and glory-winning personality.
- (d) Sthavara-dasaka—This group also consists of ten sub-species the body, of plants, etc., subtle body, undeveloped body, a body in common, body without firmness, ugly parts of the body, no sympathy gaining, ill-sounding voice, unsuggestive speech, and dishonour and shame-giving individuality.

The scheme of the sub-species of the personality-determining karma is as under



Status-determining Karma

It destines the hereditary rank occupied by a person through his birth. This species is callen gotra karma. It is divided into two sub-species.1

- 1. Uccairgotra karma destines high family surroundings.
- 2. Nicairgotra karma determines low family surroundings.

Power-hindering karma

It hinders the power (virya) of the soul. It is known as antaraya karma. The power is hindered in a five-fold manner.

- 1 Dana-antaraya karma—It hinders dispensing alms, etc.
- 2. Labha-antaraya karma—This kind of antaraya karma hinders receiving.
- 3. Bhoga-antaraya karma-It hinders the enjoyment of some object which can only be enjoyed once such as food, etc.
- 4. Upabhoga-antaraya karma-It hinders the enjoyment of something that can be repeatedly enjoyed such as clothes, etc
- 5 Virya-antaraya karma—It hinders the freedom of will-power.

The total number of the sub-species of the eight karmas is as follows.

	at timber of the eno-species of the or	Bra was		
1.	Knowledge-obscuring karma	**	449)
	Intuition-obscuring karma			9
3.	Feeling-producing karma		**	2
4.	Belief and conduct-obscuring karma		• •	28
	Age-determining karma	***		4
6.	Personality-determining karma	**	441	103
7	Status-determining karma	***	184	2
8.	Power-hindering karma	***	•••	5
		Total	• •	158

Bandba, Udaya, Udirana, and Satia

Taking into consideration the existence in potentia (satia), all the sub-species can exist in a soul. So far as the realisation (udaya) of the species is concerned, the entire number amounts only to 122. If the bondage (bandha) of new species is taken into consideration, the total number is assumed to be 120. If the premature realisation (udirana) is considered, the entire number amounts to 122 as in realisation 1 The following table will indicate the number of the sub-species existing in different states .

¹ Karma-grantha, I. 52

² shid

	Bandha	Udaya	Udirana	Satta
Knowledge-obscuring	5	5	5	5
Intuition-obscuring	9	9	9	9
Feeling-producing	2	2	2	2
Belief and conduct-obscuring	26	28	28	28
Age-determining	4	4	4	4
Personality-determining	67	67	67	103
Status-determining	2	2	2	2
Power-hindering	5	5	5	5
Total	120	122	122	158

In satta all the prakrtis exist In udaya the number is only 122 because the fifteen bindings and the five sanghatanas are not included as they are then thought to exist implicit in the five bodies. The colour, odour, taste, and touch are only reickoned as four species instead of twenty. In udirara also the same species are counted. In bandha the number is 120, since the two mohaniya karmas, viz., samyakiva and misra cannot be bound separately because they are purified condition of mithyatva. Therefore, they must be subtracted from the 122 species of udaya and udirana, so that the total number in bandha is 120.

Duration

After having considered the nature of karmas we, now, proceed to their duration. First, let us understand the scheme of the division of time as conceived by the Jamas. The lowest unit of time is the samaya. Innumerable samayas form an avalika 16,777,216 avalikas equal one muhurta (48 minutes of European time). Thirty muhurtas make one day. Out of the days are formed weeks. The number of years can be expressed in words up to a number containing 77 cyphers. Beyond that, it is asankhyeya. An innumerable quantity of years is called palyopama, 10 kotakoti (1,000,000,000,000,000,000) of palyopamas are one sagaropama.

¹ Sukhlal : Karma-vipaka, p 111

sagarogamas comprise one utsarpim (ascending period of time), the same number of sagaropamas measures one avasarpini (descending period of time) "1

The following table will give the highest as well as the lowest duration of each chief species of karma:3

	Karmas	Maximum time	Minimum time
1.	Knowledge-obscuring	30 kotakoti	Less than one
2 3 4	Intuition-obscuring Feeling-producing Belief and conduct- obscuring,	sa _k aropamas """" """	muhurta ,, ,, 12 muhurtas Less than one muhurta
	Age-determining	33 sagaropamas	* 32 29
6	Personatily-determining	20 kotakoti sagaropamas	8 muhurtas
7.	Status-determining	22 al	
8.	Power-hindering	30 ,, ,,	n n
		30 ₁₁ 21	Less than one muhurta

Intensity

The intensity of the effect of karma depends upon the weakness or strength of the passions (kasayas). In accordance with the four degrees of the passions, four degrees of the strength of karma have been recognised by Jainism. The more sinful a person is, the duration of his bad karma is longer. The stronger the effect of his badness, the weaker that of good species. With an increased purity the duration of the bound karma and the intensity of the bad species decrease, while the intensity of the good species grows. With the bad species, the fourth degree of the intensity is produced by the most violent passions, i e, anantanubandhi kasayas. The third degree is caused by the apratya-khyanavarana kasayas, the second by the pratyakhyanavarana kasayas, and the first by the sanyvalna kasayas With regard to the good species, the sanjualanas produce the fourth, the pratjakhyanavaranas the third, the apratyakhyanavaranas the second degree. The intensity of the first degree does not exist with the good species.1

Quantity

The soul assimilates only that karmic matter which is within its own pradesas, and not that lying outside, just as fire seizes only [that inflamable material which

. . .

^{1.} Doctrine of Karman in Jain Philosophy, p. 20

Tattvartha-sutra, VIII, 15 21.

s lying within its reach. The matter assimilated by soul is divided into the eight species of karma. The shares which fall to the eight chief species differ from one another. The age-determining species (ayus) receives the smallest part, a greater portion goes to the personality-determining (naman) and status-determining (gotra) species which both obtain equal portions. More than that goes to the knowlenge-obscuring (jnanavarana), intuition-obscuring (darsanavarana), and power-hindering (antaraya) species, each of which gets an equal portion. Still a larger part than these falls to the belief and conduct-obscuring species (mohaniya) and the greatest of all goes to the feeling-producing species (vedaniya). These shares are further divided among the sub-species?

Causes of Bondage

The theory of causation explains each and every event of life in the strict form of cause and effect. No effect can be produced in the absence of its cause. This universal law is applied to the doctrine of karma also as we have already mentioned. Each of the karma-species can only be bound so for as its cause of bondage is in existence. The following activities constitute the causes of the different species. Although all the species are bound by activities and passions in general, yet, every species has some special causes constituted by some particular activities. They are as follows.

Causes of Knowledge And Intuition-obscuring Karmas

- 1. Hostility against knowledge, knower and, the means of knowledge.
- 2 Denial, annihilation, and hindrance of these three
- 3 Disregard of a true doctrine and its commandments
- 4 Rebelliousness and lack of discipline towards teachers.
- 5 Complete destruction of books and other means of knowledge.
- 6, Indifferent or opposite attitude towards knower and knowledge.

Causes of Feeling Producing Karma

Pleasure

- 1 Respects for parents, teachers, etc
- 2 To have pity on miserable beings
- 3. Keeping of vows of a house-holder or a monk
- 4 Honourable conduct
- 5. Overcoming of passions.
- 6. Giving of aims or some other kind of help
- 1 Doctrine of Karma in Jain Philosophy, p 24
- 2 Ibtd., p 26
- 3 Karma-grantha, I, 54-61

- 7 Fidelity in belief
- 8. Interest in spiritual activities. The contrary causes produce pain

Causes of Belief-obstructing Karma

- The teaching of a false faith 1
- The denial of the path of liberation.
- The pollution of sacred objects
- 4. The biasphemy of liberated souls
- The blasphemy of monks and saints
- 6 The blasphemy of gods
- The disregard of Holy Order

Causes of Conduct-obstructing Karma

- 1 The actions produced by the outbreak of passions cause the binding of kasaya-mohaniya karma
- 2 No-kasaya-mohanya karma is bound by the mind which is confused through joking, liking, disliking, sorrow, fear, disgust, etc
- 3 Slight passionate desire, conjugal fidelity, inclination for right conduct etc. cause the binding of purusa veda (male sex) karma
- 4 Jealousy, deceit, great sensuality, adultery, etc, cause the binding of stri-veda (female sex) karma.
- 5 Violent love of pleasure and strong passions directed towards sexual intercourse with male and female cause the binding of napumsak-vedaa (third sex) karma

Causes of Age Determining Karma

Hellish age is bound by the actions of one who tortures and kills other beings and strives in an extraordinary manner after passions

- 2 The decentful and fraudulent person binds animal age.
- 3 The humble and sincere one whose passions are slight binds human life.
- 4 One who possesses right belief but who only partially or not at all practises self-discipline, whose passions are slight, who is chaste, who endures troubles,

Causes of Personality Determining Karma

Honesty, gentleness, absence of desire, purity, etc., are the causes of the binding of good personality-determining karma, while the reverse that of bad.

Causes of Status-Determining Karma

The recognition of the excellence of others, modesty, reverence towards, teachers, the desire to learn and to teach are some of the causes of the binding of

high family surroundings, whereas the contrary causes the binding of low family surroundings

Causes of Power-hindering Karma

The withholding of food, drink, lodging, clothing, and the like causes the binding of power-hindering karma.

Prevention and destruction of Karma

The binding of new karma can be prevented through the means of control of the activity of body, speech, and mind (gupti), carefulness in waking, speaking, lifting up and laying down a thing, etc (samiti), moral virtues (dharma), reflection (anupreksa; patient endurance of troubles (prisaha-jaya), and conduct (caritra) 1

The acquired karmas can be annihilated through suitable measures such as fasting, reduction of food, restriction to certain kinds of food, renunciation of delicacies, a lonely resting place, mortification of the body, expiation, modesty, service, study, renuciation of ego-identification, and meditation *

Stages of Spritual Development

According to Jama philosophy, there are fourteen stages of development through which the soul gradually delivers itself from the state of complete dependence upon karma to the state of complete dissociation from it. These stages are known as the 'states of virtue', ie, gunasthanas. Here the word 'virtue' does not mean an ordinary moral quality but it stands for the nature of soul, 1 e., knowledge, belief, and conduct \$

Through these fourteen stages of development the soul gradually frees itself, first from the worst, then from the less bad, and finally from all kinds of karma, and manifests the innate faculties of knowledge, belief, and conduct in a more and more perfect form The owners of these stages are the following 4

- 1 Wrong believer (mith) adristi).
- 2 One who has a slight taste of right belief (sasuadana samyag-drsti).
- 3. One has a mixed belief (misradisti).
- 4 One who has true belief but has not yet self-discipline (aurrat-aamya-. gdrsti)
- 1 Tattvartha-sutra, IX, 2
- 2 ibid , IX,3, IX 19-20
- 3 Tatra ganah juanadarsanacaritrararupah jivasah havavisesvah Karma-grantha, II, 2 (commentary).
- 4 idid

- 5. One who has partial self-control (desavirata).
- 6 One who has complete self-discipline, sometimes, however, brought into wavering through negligence (pramatta samyata)
- 7. One who has self-control without negligence (apramatia samyata).
- 8 One who practises the process called 'hapurva arana' in whom, however, the passions are still occurring in a gross form (niviti badara samparaja).
- 9 One who practises the process called 'amortic karana' in whom, however, the passions are still occurring (amortic badara samparaya).
- 10 One in whom the passions occur in a subtle from (suksma samparaya).
- 11 One who has suppressed every passion but who does not yet possess omniscience (upasanta kasaya untaraga chadmastha)
- 12 One who has annihilated every passion but does not yet possess omniscience (kimi kasaya vitaraga chadmastha).
- 13 One who possesses omniscience and engages himself in activities (sayogi kevalin)
- 14 One who is omniscient and does not perform any activity (ayogi kevalin).

The whole scheme of gunasthanas is devised in a logical order according to the principle of decreasing sinfulness and increasing purity. At the first stage all the causes of binding, viz, wrong belief, lack of self-discipline, passions, and activity are operating. From the second to the fifth, only three causes are in operation, i.e., wrong belief is absent. From the sixth to the tenth, only passions and activity exercise their influence. From the eleventh to the thirteenth, only activity is present. On the last stage there is no binding of karma. The number of the karmas which are in realisation (vdaya) and existence in potentia (satta) also decreases with every step.

1 Mithyadrsti Ganasthana

The chief characteristic of this gunasthana is wrong delief. The 'abhavyas' (not capable of salvation as well as 'bhavyas' (capable of salvation) are on this stage. The difference between their conditions is that all the 'abhavyas' are eternally in this gunasthana, whereas only those 'bhavyas' who by reason of certain unfavourable conditions do not reach salvation do so for a certain period of time. With the other 'bhavyas' this stage has no beginning but an end which comes sooner or later. With an end.

2. Sasvadana Samyagersti Gunasthana

It is of very short duration lasting in the minimum one 'samaya' and in the maximum six 'avalikas'. Those beings that possessed right belief produced by suppre-

ssion of wrong belief during the period less than a 'muhurto' but who had lost it again on account of the breaking out of passions, are said to enjoy this gunasthana. After the lapse of the settled period, the quing necessarily sinks back into the first gunasthana.

3 Misra Gunashana

The fundamental characteristic of this stage is indifference which lasts only during the period less than forty-eight minutes (muhurta). It is a mixed belief produced by the mingling of truth and falsity. After the lapse of the time of the stay on this stage, the being attains wrong or right belief, according to the circumstances.

4 Avirata Samyagdrsti Gunasthana

To this stage belong those beings who possess right belief and have the know-ledge of truth and falsity but on account of the realisation of the 'apratyahhynavarana kasayas' are not capable of practising self-discipline. The duration of this stage is in the minimum less than a muhurta and in the maximum more than thirty-three sagaropamas.

5. Desavirata Samyagdrsti Gunasthana

In this state of virtue, partial self-discipline exists. The duration is in the minimum less than a muhurta and in the maximum somewhat less than a "purvakoti."

6 Pramatta Samyata Gunasthana

The being belonging to this gunasthana attains complete self-di cipline, although he is disturbed through negligence produced by the realisation of the sanjualana passions. This state lasts in the minimum one samaya and in the maximum less than a muhurta. If the person belonging to this stage degrades after one samaya, he becomes an 'aurata' (4th stage), if the degradation is after 'antarmuhurta' (less than 48 minutes) he becomes a desaurata (5th stage). If the 'antarmuhurta', however, has passed without any incident, he goes into the seventh stage. If he has ascended no series, he comes back to the sixth stage and the operation begins anew. This wavering between the sixth and seventh gunasthanas lasts in the maximum somewhat less than a 'purvakoti'. If the 'upasama' or 'ksapaka' series is ascended, such a wavering does not take place.

7. Apramatta Samyata Gunasthana

In this state of virtue, complete self-discipline without negligence exists. It lasts one samara till antarmulurta.

8 Nivrtti Badara Samparaya Gunasthana

Like the following stages, this stage is accessible only to those beings who are on a steni (series). A special process known as 'apurva karana' is performed in this stage. The being who is on the 'upasama sram' remains on this stage in the minimum one samaja and in the maximum antarmuhurta, the one who is on the 'ksapaka srem' altogether antarmuhurta.

9. Anivetti Badara Samparaya Gunasthana

One who is on the upasama or ksapaka srem and performs the process called 'anivitit karana' belongs to this stage. The former remains in it in the minimum one samaya, in the maximum antarmuhurta the latter antarmuhurta altogether. The passions still occur in this stage.

10 Suksma Samparaya Gunasthana

On this stage passions only occur in the most subtle form in order to be then totally suppressed or annihilated. It lasts with the upasama stem one samaya in the minimum, antarmuhurta in the maximum; with the ksapaka stem altogether antarmuhurta

11 Upasanta Kasaya Vitaraga Chadmastha Gunasthana

It is the highest stage that can be reached on the upasama sreni. The passions on this stage are totally suppressed. It lasts in the minimum ond samaya, in the maximum antarmuhurta. After ending this stage, the being belonging to it falls from the upasama sreni and sinks into one of lower stages.

12. Ksina Kasaya Vitaraga Chadmastha Gunasthana

In the last samaya of the tenth stage (suksma samparaya gunasthana) when the last particle of greed has been annihilated, the being who is on the ksapaka srem becomes a ksina kasaya (one with annihilated passions) He remains antarmuhurta on this stage and then becomes omniscient without fail

3 Sayogi Kevali Gunasthana

When the karma obscuring the knowledge, intuition, bliss, and power of the soul has completely been annihilated, the person becomes a sayogi kevalin. He possesses omniscience and omnipotence. He still possesses certain activities conditional upon matter. Certain karmas are still realising themselves, but as soon as his 'ayus' (age) is exhausted, he annihilates them also in order to be emancipated. The state of virtue lasts in the minimum antarmularita, in the maximum somewhat less than a purvakoti

4 Ayogi Kevali Gunasthana

This last and the highest state of virtue is a transitory state which lasts antarmularita and leads to the complete emancipation from karma. With the complete annihilation of every action, the omniscient enters the sailesi state—a state of pure meditation which only lasts as long as is necessary to pronounce five short syllables (a.i.u., r, l). When the remaining karmas are completely annihilated, the liberated soul goes to the end of the universe which is called 'siddha-sila'. It dwells there without visible shape. It possesses an immate ial dimension of two-third of that which it had during its last existence (gati). There, it enjoys infinite, incomparable, indestructible, supernatural happiness of salvation. A soul in its perfect nature is God. Every being has got the innate nature of Godliness. Through its right belief, right knowledge, and right conduct, it can attain that state. It is the individual effort—the personal endeavour that constitutes the path to the state of God. There the soul perfectly shines with infinite knowledge, infinite intuition, infinite bliss, and infinite power. The liberated soul does not lose its individuality. Its individual existence is retained in that state as well.

Upasama Sreni

At the end of the seventh stage of development, the soul ascends either upasama srem or ksapaka srem. That srem (series) in which the heaped-up species of mohaniya karma are suppressed so that they cannot manifest themselves, is called upasama srem. The species are not totally eradicated. They exist in a latent state and can break out again occasionally. If the suppression takes place in a regular and systematic way in a certain succession, the upasama srem ends in a complete suppression of all belief and conduct-obscuring karmas. This series reaches its end in the upasanta moha gunasthana (11th stage) as then the suppressed passions break out again and the juze descends from the series. The different stages of the development of the upasama srem consist in the following procdure.

First, the being suppresses the life-long passions. Thereupon he suppresses the three sub-species of belief-obscuring karma and through that, reaches aupasamika samyaktva (right belief acquired through suppression) When this has happened, the being proceeds to the suppression of the still remaining mohaniha karmas. For this purpose he performs three processes yathapravriti karana, apurva karana, and anivith karan If a calculable part of the anivith kaurna has passed, the jiva performs an antara-karana of the twenty-one remaining mohaniya

¹ Some writers start from the fourth stage also. See Visesayasyaka-bbasya, 1291

² Karma-grantha, V, 98

^{3.} Avasyaka-niryukti, 116, Visesasyaka-bhasya, 1288.

Then he successively suppresses, within the fraction of a muhutra. karmas the third sex-passion, then the female sex-passion then joking, liking, disliking sorrow, fear, and disgust, then the male sex-passion, then simultaneously apratiakhyanavarana and pratyakhyanavarana anger, then the sanyvalana anger This process occurs in man The succession in woman is. third sex-passion, male sex-passion, joking, etc., in a napumsaha, female sexpssaion, male sex-pasion joking, etc. Thereupon follows the suppression of the second and third kinds of deceit and of the sanjualana deceit, and then that of the second and third kinds of greed After that the sanjualana greed becomes divided into three parts the first two of these, the being suppresses simultaneously, the third, again is divided into a measurable number of pieces, worch are suppressed gradually piece by piece. Through this long process he becomes suksma samparaya (10th stage). When the last piece of greed is suppressed, he is an upasanta moha 11th stage). On this stage, the jiva remains, in the maximum for less than 48 minutes, in the minimum for one samaya No sooner has this time passed than he falls down from this stage and sinks into even the second gunasthana under circumstances

Ksapaka Sreni

The ksapaka seem leads to the destruction of karams. The person who has ascended it, annihilates successively the different species of karma that exist in potentia, becomes in the end quite free from karma, and thereby achieves the highest goal—salvation.

A person exceeding eight years of age, possessing the best firmness of the joints is capable of ascending this series. First of all, he annihilates the four life-long passions, then the three species of belief-obscuring karma. If he has bound auy (age) and dies before wrong belief is completely, annihilated, in his new existence, he can eventually bind anew the four life-long passions, since wrong belief which is their germ still exists. If, however, wrong belief is destroyed, this is impossible. If he has bound ayus, but does not die immediately after the annihilation of the seven mohaniya karmas, he is satisfied with what he has attained, and for the moment does not undertake any endeavour to annihilate the other karmas He experiences still three or four births before he attains liberation If he reaches the series without having bound ayus, he proceeds immediately to the destruction of the still remaining conduct-obscuring karmas For this purpose, he performs three processes, of which the first falls into the seventh stage, the second into the eighth stage, and the third into the minth stagh During the second process (apurva karana) he begins simultaneously with the annihilation of the four apratyakhyanavarana and pratyakhyanavaarana passions. When these have half disappeared, he meanwhile destroys

three intuition-obscuring karmas and thirteen personality-determining karmas. Then he annihilates what still remains of the two species of passions. Thereupon follows the annihilation of the third and female sex-passions, of joking, liking disliking, sorrow, fear, disgust, male sex-passion, and of sanjualana anger, pride, and deceit. After this, he leaves the ninth stage (anivitin gunasthana, and sinks into the tenth stage (suksma sanmparaya gunasthana), where he successively annihilates the sanjualana greed, divided into pieces. As soon as the last piece of greed disappears, all passions are destroyed and the highest stage of the series is reached. The jiva is now a ksin akasaya (12th stage). Then he annihilates the two kinds of sleep nidra and pracala), there pon the five veilings of knowledge, the four veilings of intuition, and five species of power-hindering karma. Then he becomes a sayogi kevalin (13th stage)³ who still wanders for some time on the earth and thereafter attains salvation.



¹ This process is for man, for woman and third sex—the same change as in the upasama stem

² Karma-grantha, V,99.

Vasi-camdana-kappo

A. N Upadbye, Kolhapur.

Very often in Prakrit, Pali and Sanskrit works we come across an idea expressed by the phrase vasi-camdana-kappo (in Prakrit) which qualifies a great monk who is fully balanced in his attitudes. The object of this paper is to put together a few passages and to ascertain the precise meaning of this expression.

(1) In the Kalpasutra, while describing Mahavira the phrase vasi-camdanakappo is used to pualify him The Sutra runs thus

से णं मगर्व वासावासवन्तं ग्रद्ठ गिम्हहेमंतिए मासे गामे एगराइए नगरे पंचराइए वासीचंदण-समाणकप्पे समतिणमणितेद्वुकंचरो समद्रुष्णसुहे इहलोगपरलोगग्रप्पडिवद्धे जीवियमररो य निरवकंते संसारपारगामी कम्मसत्तुनिग्वायणद्वाए ग्रन्भुद्विठए एवं च णं विहरइ ॥११६॥

Jacobi has translated the above passage in this manner

'The venerable one lived, except in the rainy season, all the eight months of summer and winter, in villages only a single night, in towns only five nights, he was indifferent alike to the smell of ordere and of sandal [italics mine], to straw and jewels dirt and gold, pleasure and pain, attached neither to this world nor to the beyond, desiring neither life nor death, arrived at the other shore of the samsara, and he exerted himself for the suppression of the defilement of Karman."

- (2) A similar passage occurs in the description of the immediate ascetic pupils of Mahavira in the Aupapatikasutra (Sutra 29).
- (3) While describing the characteristics of a great Muni, the Uttaradhyayana says (xix. 92).4

VASI-CAMDANA-KAPPO

ग्रणिस्तित्रो इहं लोए परलोए ग्रणिस्तिग्रो । बातीचंदणकप्पो च ग्रत्तऐ ग्रणत्तऐ तहा ।।

Jacobi translates this verse in this manner ⁶ 'He had no interest in this world and no interest in the next world, he was indifferent to unpleasant and pleasant things, to eating and fasting.' He adds a foot-note on the word **xasi-camdan-akappo' 'The author of the Avacuri explains this phrase thus he did not like more a man who anoints himself with sandal that a mason Apparently he gives to vasa the meaning dwelling, but I think that the juxtaposition of *candana* calls for a world denoting a bad-smelling substance perhaps 'ordure.'' J Charpentire moves in the same groove in his Notes: 'About vasicamdana' of SBE, XLV, p. 99 n 1 The same compound KS §119, Aupa S § 29, but the comm do not give any exhaustive explanation of vasi It certainly belongs to vasa—'perfume', vasayati 'to perfume, to fumigate', of **samvasita—made fetid, having an offensive smell'

(4) In the Avasyaka- 17 yukin, we get the following gatha (No. 1548) र वासीचंदणकृष्यों जो भरागे जीविए य समसण्यो । वेहे य अपडिबढ़ों काउस्सग्गों हवड़ तस्स ।।

Non-attachment for the body or an attitude of resignation towards the body, belongs to him to whom vast and candana are alike, to whom death and life mean the same, and who is not at all attached to the body. The commentator suggests that the sandal tree, when it is cut by the axe, does not react unfavourably against the axe or the wood-cutter but spreads its fragrance. Likewise a true monk is sweet even to those who do harm to him. Haribhadra quotes the following gatha to explain the above verse.

जो चंदरोण बाहुं झालिपइ वासिणा व तच्छेह । संयुणइ जो व निंदइ सहरिसिणो तत्य समभावा ॥

The great sages have an attitude of equality towards him who amoints the arm with sandal or who chops it with an axe and who praises or blames

(5) Haribhadra describes in his Yogasataka⁸ an ideal Muni in this manner.

वासीचंदणरूप्यो समसुहदुरस्तो मुणी सगरसाघो । भवमोरसापडिवदो अद्यो य पाएष सस्येसु ॥

Generally, according to the scriptures, a Muni is described as one for whom vasi (an axe) and candana (sandal) are alike, who is equanimous in pleasure or pain and who is not attached either to samsara or to moksa

(6) Haribhadra speaks, m one of his Astaka, about the great monks in this way:

सामायिकं च मोक्षाङ्ग पर सर्वज्ञमापितम् । वासीचंदनकल्पानामुक्तमेतन्महात्मनाम् ॥

The cultivation of the attitude of equanimity is the highest step, as preached by the omniscient Teachers, leading to Moksa; and it is said (to be possible) for those magnanimous souls for whom (chopping with) the axe and (anointing with) the sandal paste are alike. The commentator Jinesvarasum explains the expression in this way,

वासी लोहकारोपकरणिवशेषः वासीव वासी अपकारकारी तो चन्दनमिष मलयजिमव बुष्कृत-तक्षण हेतुत्तपोपकारकत्वेन कल्पयन्ति मन्यन्ते वासीचन्दनकल्पा । यदाह-

> यो मामपकरोत्येष तत्त्वेनोपकरोत्यसी । शिरामोक्षाञ्चपायेन कुर्वाण इव नीरुजम् ॥

अयवा वास्थामपकारिणि चन्दनस्य, कल्प इव च्छेब इव य उपकारित्वेन वर्तन्ते वासीचन्दन-कल्पाः । प्राह च-

> भपकारपरेऽपि परे कुर्वन्त्युपकारमेव हि महान्त । युरमीकरोति वासीं मलयजमपि तक्ष्यमाणमपि ॥

वास्यां वा चन्दनस्येव कल्प आचारो ग्रेषां ते तथा, अथवा वास्या चन्दनकल्पाइचन्दनतुल्या ये ते तथा !

The commentator's explanation does not exactly bring out the idea conveyed by the expression vast-candana-kalpa. That even apakara is to be looked upon as upakara is a common idea attributed to the sandal tree, and it is expressed in some Prakrit and Sanskrit Subhasitas 10

(7) An omniscient saint is instructing a novice on his initiation into the ascetic order in the Kuvalayamala 11 of Uddyotanasuri, and his advice runs thus:

नहरूण बराबासं पुत्तकलत्ताइं मिलबंधुयणं । वेरग्गमग्गलग्गो पञ्चक्जं कुणसु भाउत्तो ॥ को चंदणेण बाहं मालियइ वासिया य तच्छेइ । संयुणह को य णिवह सत्य तुमं होसु सममोदो ॥ 12

(8) The same idea is expressed in the Pali text, Milindapanha (9 25) in this way 18

एकं च बाहं वासिया तच्छेया कुषितमानसा । एक च बाहं गन्धेन भ्रालिपेट्य प्रमोविता ।। भ्रमुस्सि पटिघो नित्य रागो भ्रास्मि न विज्जति । पढवीसमचित्ता है तादिसा समजा भय ॥

VASI-KAMDANA-KAPPO

Someone with angry mind may chop the arm with an axe or adze, and some one else, being pleased, may anoint the arm with sandal paste. The Sramanas who are firm or balanced (in mind) like the earth neither get angry with the one nor are pleased with the other

(9) In the Mahabharata (Rajadharma, chap 9, 35)14 the same idea is thus expressed

> यास्यैक तक्षतो बाहु चन्वननेकम्झत.। नाकल्पाण न कल्पाण चिन्तवन्त्र प्रयोस्तवी: ॥

He does not think ill of him who chops the arms with an adze, nor does he think well of him who anoints it with sandal

From the quotations given above, the meaning of the expression vaccandana-[samaana]-kalpa in abundantly clear The term vast has nothing to do with vasa-'perfume', but it stands for a typical axe, an adze, the cutting edge of which It can cut like an ordinary axe, but it is more is at right angles to the handle handy for chopping or peeling The word candana means sandal (paste) The two words saman a and kalpa have a common meaning 'similar' 'ahke' that is why in some places we get only kalpa The word kalpa means also 'a rule' that which is allowed or prescribed' When both samana and kalpa find place in the expression either it is a clarificatory doublet or the term kalps implies 'prescribed rule' Thus the expression vast-candana-kalpah means One to whom vast and candana are alike' 1e, a monk who has a balanced attitude and equanimity of mind Some one may chop a monk's arm with an adze and some other may anoint the other arm with sandal paste-towards both of them, the great saidt of balanced mind has the same attitude and feeling

NOTES

- 1. Sri-Kalpasutram, with the Kalpalata commentary, Sri-Jinadattasuri pracina pustakoddahra Fund, 42, Surat 1939, p. 136.
- 2, SBE,22, pp 262
- 3 Ed N G Suru, Poons 1931, p 19
- 4 Ed J Charpentier Uppsala 1922
- 5, SBE, 45, p 99.
- 6 Vide his Notes to his edition, noted above p 352 -
- 7. See Yogasataka, Ahmedabad 1959, p 36.

- 8. Ed. I. H Jhaveri, Ahmedabad 1959, p. 34.
- 9. Sri Astaka-prakaranam, XIX, 1, Rajanagara 1937
- 10. See Vajjalaggam, 729, Calcutta 1944; Subhasita-ratna-Bhandagara, Bombay 1952, p. 47,110,p: 237, 48
- 11. Ed AN Upadhye, Bombay 1959 p 80 4-5.
- 12. This verse is almost identical with the one quoted by Haribhadra, as noted above Obviously they go back to some older source
- 13. Ed. Trenckner, London 1180 p. 383
- 14. Dr. S K Belvalkar kindly drew my attention to this verse and asked me to collect references from Prakrit. The present note is a result of his kind suggetion



The Art of Life

0

U C Jain, Department of Humanities, Birls College of Engineering, Pilani (Rajasthan)

"The building of man's true world—the living world of Truth and Beauty—is the function of art" Art implies synthesis, harmony or integration. Art is a means of union among men, joining them together is the same feelings, and indispensable for the life and progress towards wellbeing or individuals and of humanity. One who comprehends the truth of everything, and possesses the ability to convert the ugliness into beauty and lives every moment of life for the good of mankind can be called an artist of life. An artist of life is able to synthesise the various forces of life. To him poverty and prosperity, defeats and victories, sorrows and joys, are equally joyful and significant in the drama of life. To him nothing is detrimental, nobody is despicable. He has sterling faith in the dictum that 'everything in this world has some unique quality in it and every event that happens is for the sake of man's welfare.' His every activity is artistic. He acts independently and lives gloriously and beautifully

An artist of life is a calm spectator of the drama of life, enjoying everything unattached. Nothing enslaves him, nothing arrests him, nothing uses him, nothing masters him. In the Mansarover of life he is like a lotus which is always above the surface of water in spite of having its root in deep water. An artist of life is always creative. He lives for creation. He paves his own path of life. It is he who remoulds saciety to a better plan. It is he who propounds new philosophies and ideologies and changes the course of history of mankind. It is he who produces

works of literature and blooms in the joy of creation even amidst the grim circumstances of life Nothing detracts him, nothing dejects him, his appreciation and depreciation are the gusts of the same wind coming from different directions cares little for material possessions but opportunity for creative work he certainly prefers to every other thing. The ignorant world, for the time being, may neglect him considering him miserable, whimsical, crazy, or even mad at times but in reality he is the wisest man who understands the follies and foibles of all and overlooks them with a spiteless smile on his genial face. People think him to be weak and coward as he tolerates placidly the injuries done to him by the world. People think him foolish because he does not care for the thing most coveted for by ordinary men. People regard him conservative because he is not swayed by every new change for the sake of mere change or for ostentation He is, in truth, like a deep ocean which remains unaffected in its magnitudes even when many rivers fall into it. He knows what is permanent in man, he perceives the intrinsic worth of everything, so that the externals, the shining foam or pearly bubbles tempt him not The dazzling sights of the world fail to blind him to the virtues of life

The modern world is in lamentable want of the artists of life. It is on account of the dearth of such persons that the world is full of restless rivalry, jealousy, rife and strife, setting individuals against individuals, communities against communities, nations nations Indulged in the mad pursuit for material power and pelf, man is going down everyday from the plane of humanity Being gove ned by the wrong notions and wrong conceptions of life, of culture, of beauty he is getting devoid of all the virtues that distinguish man from animal, and which beautify and glorify man's life Man is superior to animal only on account of his capacity to reflect and select, to be self-conscious, to be conscious of his feelings, ideas, desires and purposes It is man alone who goes beyond self-consciousness towards cosmic consciousness, who looks up into the vastness of real life, perceiving things in the light of eternity Now the question is how a man can rise to such real heights

One who aspires to learn the art of living or one who aspires to grow an artist of life should be physically, mentally, and spiritually healthy. He must exercise his "spiritual power" to the fullest capaisity of all his faculties, round that principle of life which is the highest in man, the Atman, the spiritual principle, the image of the God in man The first requisite of an artist of life is 'Good health', A harmonious development of all the three faculties of body, mind and spirit goes to make one truly healthy A man may be robust but if he is idle, he is mantally unhealthy A man may be skilled in his work, but if he is unable to

withstand the temptations of life, he is spiritually unhealthy. The symptoms of physical health are (1) freedom from diseases, (2) a good capacity for work Mentat health comprises (1) power of concentration (2) the ability of right comprehension (3) the Capacity of keeping the mind free and fallow (4) intelligence or retension power (5) Consciousness of human relations, or knowledge of Truth Spiritual health which emanates from mental health presupposes self-confidence,—or undesisting faith in one's divinity or self-realisation that makes man free, fearless bold and courageous. Divinity consists of love, compassion and bliss while love is power compassion greatness and bliss salvation. A spiritually healthy man is always found sincere, duttful, peaceful and happy. All good literature and true knowledge is due to the spiritually greatmen.

To grow physically healthy one should lead a life of simplicity, punctuality and purity. Similicity means curtailment of requirements of freedom from ostentation and superfluity One who eats what his appetite, not the tongue, requires, who wears what his body, (in a particular weather not his whims, requires, and who does what his conscience not his animal passions, dictates him to do-can be called simple. A simple man is found always and everywhere unassuming He cares little for spolish or 'show' He says that he does what is expected of a conscious man Punctuality demands the doing of reuired things regulary at the right time and doing onething at a time. One who takes six hours' sleep, gets up at the fixed time before sun rise, takes his bath and morning exercises at the right time, undoubtedly grows healthy

Every man must cultivate the habit of taking some physical exercises eg 'Dand' or Baithak or Asanas (Posture), Pranayam (restraint of breath) (after receiving training form some yogi). Exercises should be according to the requirements of one's constitution and nature of his vocation. One should take one's food at the interval of six hours. One who controls the tongue controls one s entire body Moreover, moderation in all e g food, sleep work, coition etc- must be observed to Purity means utility based on truth One who satisfies improve one's health appetic by taking things that make his violent, extravagant and frequently ill or one who quenches one's thrist or "talab" by drinking wine or intoxicating things or stimulating things like 'coffee', tea, etc can not be called a man observing the principle of 'purity'. One who eats things and never allows things to eat him, wears clothes never allows cothes to wear out him, uses, things of recreation as radio, cineme or a television and never allows them to use him, and one who acts as a master not as a slave (here, 'slave stands for the slaves of habits) can maintain an ideal healh A physically healthy man is always seen free from idleness, procrastination, flabbmess and melancholy

Mind is the insrument and in order to keep this instrument sharp and quick one should regularly read good books and think over them deeply Calmness is the sure indication of a strong, well-trained, patiently disciplined mind "still waters run deep and the universal forces are not audible" To keep one's mind clam one should talkless and work more, and should care only for the work at hand not for future things half of the troubles in the world are imaginary. For thse who are sircere and dutiful, good and bright future is secure, Good actions assurage even the evil consequences of the bad actions of the previous life or of the bad actions done out in ignorance. The habit of caring only for todays duties and the belief in the dictum 'good actions always bring good results' enable one to keep the mind free from wornes and anxities and ultimately develop one's power of concentration and the power of creation' Swami Vivekanand has aptly said

"The powers of mind are like rays of dissipated light, when they are concentrated, they illumine This is our only means of knowledge" No inner activity can be seriously effective and continuous until one has first reduced his house to order and then has reclarred and reassembled his herd of scattered energies. All creative work, I have experienced, is the product of his state of mind. One who aspires to be creative artist should practise from the very beginning allowing the intellect to lie. fallow or in vacuum Every man can attain this state of mind, by practising meditation, or by concentrating or some idol, or by surrendering himself to God and keeping staunch faith in His mercy

Akin to mental health is spiritual health. For attaining spiritual health every student should read, understand and think over the rich literature of life produced by great saints, sages, philosophers and Yogies such as, Vedvyas, Patanjali, St Aurbindo, Swami, Ramdas, Tuisidas, Ram Krishna Paramhansa, Ramtirtha, Vivekananda, Kant, Heget, Lord Buddha Shankaracharya etc. After attaining the true knowledge of life or of truth one should act accordingly keeping oneself physically and mentally healthy Spiritual power emanates from the right understanding of life and of various human relations Every student, must choose from the very beginning of his life one of the great tooks or spitually greatman, if available, as his spiritual guide He is free to choose the Gita, the Upanishads or anyother book but after choosing he should daily read it for sometime in the morning and think on the practical use of knowledge contained in the book. Without bringing into use knowledge has little meaning. This constant practice of the knowledge of truth without caring for difficulties leads one to peace, happiness and immortality.

Even in the modern world when mankind is engrossed in materialism and man cares the least for superb ideals of human life, the necessity of something has

THE ART OF LIFE

begun to be felt everywdere, that may make mankind happy and peaceful It is in the moments of acute depression, harrowing sense of loss, blankness of despair suspense and utter grief that man's sleept of ignorance is disturbed and he feels the necessity of religion' or 'Dharma' or 'God' or 'spiritual power' that may beautify his life and 5.3 him everlasting Peace O, Readers! "learn this art of life and bring Heaven down upon this earth so that all of you become gods"

Arise. Awake and stop not till the goal is reached.

